Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

XIX. BAND.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE

Herausgegeben
unter
Mitwirkung von Fachgelehrten
von

Dr. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHEM HAUSPRÄLAT,
K. K. O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

PADERBORN.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1905.

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. THEOL. ET IUR. UTR. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHEM HAUSPRÄLAT,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

XIX. JAHRGANG.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1905.

Inhalt des neunzehnten Bandes.

Literarische Besprechungen.

DOKUMENTE.

I.

Breve Pius X. an die römische Akademie des hl. Thomas von Aquino.

Pius PP. X.

Ad perpetuam rei memoriam.

In praecipuis laudibus Leonis XIII. fel. rec. Decessoris Nostri, quisque aequus rerum aestimator hoc ponit, quod is adolescentis Cleri studia ordinare convenienter temporibus aggressus, Sancti Thomae Aquinatis disciplinam in primis restaurandam summa contentione curaverit. Etenim novo ingeniorum cursu commotus, quum videret genera quaedam philosophandi ac de gravioribus doctrinis disputandi invalescere, quae catholicae veritati nequaquam congruerent, mature occurrendum periculo censuit, quod inde alumnis sacrorum impenderet; eo magis quod statam rationem studiorum, Ecclesiae iudicio ac saeculorum usu probatam, animadverterat plurifariam ex cupidine recentiora consectandi defecisse. Itaque institutis praeceptisque philosophiae christianae ac theologiae Ducem Magistrumque suum restituit Doctorem Angelicum, cuius divinum ingenium arma elaborasset ad tuendam veritatem multiplicesque errores hac etiam aetate profligandos per quam idonea: siquidem quae, nati ad utilitatem omnium temporum, sancti Patres Doctoresque Ecclesiae tradiderunt principia sapientiae, ea nemo Thomâ aptius, colligendo ex eorum scriptis, composuit, nemo luculentius illustravit.

Haudquaquam tamen Pontifex bonas scientiae accessiones, quas hodierna pareret studiorum agitatio, neglexit; quin imo, ratus clericos non posse digne suum tenere locum, nisi apparitiore quodam doctrinae commeatu instruerentur, idcirco eorum de gravioribus rebus institutionem opportunis eruditionis incrementis ornatam voluit.

Iamvero ad fovendam, quam Encyclicis litteris *Aeterni Patris* indixerat, instaurationem disciplinae Thomisticae, subinde in Urbe Roma, utpote quae catholico orbi hoc etiam in genere exemplo deberet esse, propriam Academiam instituit, a Sancto Thoma Aquinate eam nuncupans, cui propositum esset explicare, tueri, propagare doctrinam, praesertim de philosophia, Angelici Doctoris Academiam ipsam annuis reditibus, qui satis essent ad stabilitatem eius confirmandam, munificus auxit. Eidem parem, quae ceteris vel Athenaeis vel Lyceis magnis attributa esset, attribuit facultatem promovendi ad doctoris in philosophia gradum suos alumnos, qui emenso studiorum curriculo laudabile scientiae specimen sollemni periculo dedissent. Denique anno MDCCCXCV, statuta, quae Academiae ad tempus praescripserat, temperando, certas ei leges, quas diutinum experimentum commodas fore suasisset, in perpetuum dixit.

Ad Nos quod attinet, quando Pontificatus Noster incidit in tempora, traditae a patribus sapientiae inimica fortasse magis, quam unquam antea, omnino oportere ducimus, ut quae Decessor illustris de cultu philosophiae doctrinaeque Thomisticae constituisset, ea religiosissime servanda, atque etiam in spem uberiorum fructuum provehenda curemus. Huius rei gratiâ, romanam a Sancto Thoma Academiam, quae in ceteris id genus institutis principem sibi locum iure vindicat, uti peculiari quadam Leonis floruit, similiter Nostrâ posthac florere providentia volumus.

Equidem novimus, ex eo coetu sodales quam diligenter utiliterque in mandata sibi provincia versari consueverint, vel Aquinatis sententiam doctis commentariis illustrando, vel eius cogitata evolvendo atque ex principiis ipsius nova investigando, vel eiusdem trutinâ pensando recentiorum placita philosophorum; propterea que gratulamur eis libenter, quod germanas philosophiae progressiones non mediocriter adiuvent. Verum ne nobilissimae contentioni diuturnitas remissionem afferat, magnopere cupimus, ut voce et auctoritate Nostra spiritus sumant etiam alacriores, ac tamquam renovatis auspiciis in propositum incumbant. Quae tamen cohortatio non ad hos tantummodo spectet, sed pertineat, uti debet, ad omnes, quicumque in catholicis orbis terrarum scholis philosophiam tradunt; nimirum curae habeant, a via et ratione Aquinatis nunquam discedere,

in eamdemque quotidie studiosius insistant. Vehementer autem universis auctores sumus, ut sollertiam laboresque suos conferant maxime ad coercendam pro virili parte communem illam rationis fideique pestem, quae longe lateque serpit: *neo-rationalismum* dicimus, cuius ne perniciosos afflatus sacra praesertim iuventus vel minimum sentiat, omni ope atque opera providendum est.

Ceterum statuta, bona, privilegia, iura quae Decessor Noster Academiae romanae a Sancto Thoma dedit et attribuit, ea Nos omnia et singula rata et firma esse volumus et iubemus; contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romae apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die XXIII mensis Ianuarii, festo S. Raymundi de Peñafort, an. MDCCCCIV, Pontificatus Nostri anno primo.

L. † S. Alois. Card. Macchi.

II.

Pius PP. X.

Dilecte Fili, salutem et Aplicam benedictionem. Cum ex amplissimo Antistitis Eistetten. suffragio exploratum compertumque habeamus, te doctrinae copia non minus quam religionis studio florentem, tum in philosophicis disciplinis tradendis, tum in amplissimis ecclicis ministerii officiis scite naviterque explendis luculenter iugiter exhibuisse pietatis, eruditionis, prudentiae, consilii ac provehendae Catholicae fidei zeli testimonia, dignum te apprime existimavimus qui tantis non impar meritis praemium feras. Quare te a quibusvis excommunicationis et interdicti, aliisque ecclicis sententiis, censuris et poenis, si quas forte incurreris, huius tantum rei gratia absolventes et absolutum fore censentes, hisce Literis Antistitem Urbanum idest domus Pontificalis Praesulem facimus, eligimus atque renuntiamus. Proinde tibi, Dilecte Fili, concedimus, ut violaceas vestes induere ac in Romana etiam Curia lineum amiculum sive Rochetum gestare licite possis ac valeas, utque utaris, fruaris singulis quibusque honoribus, privilegiis, praerogativis, indultis quibus alii eadem ecclesiastica dignitate aucti fruuntur, utuntur vel uti, frui possunt ac poterunt. Non obstan. contrariis quibuscunque. Datum

Romae apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris die VII Martii Anno Primo MDCCCCIV Pontificatus Nostri.

(Sig. Pius X Pont. Max.) Alois. Card. Macchi.

Dilecto filio Michaeli Glossner Sacerdoti.

III.

Pius PP. X.

Dilecte fili, salutem et Aplicam benedictionem. Eximia pietatis et doctrinae laus, quae praetergressa Vindobonae fines ad Urbem usque provenit; studium tuum in instituenda ad sacras disciplinas iuventute; observantia tua erga Nos et hanc Aplicam Sedem, suffragante Antistite tuo, persuadent Nobis, ut te ad ecclicam dignitatem evehamus, quae Nostram in te benevolentiam luculente testatur. Quare te a quibusvis ecclicis sententiis, censuris et poenis, si quas forte incurreris, huius tantum rei gratia absolventes et absolutum fore censentes, his litteris, te Pontificalis Domus Praesulem facimus, constituimus, renuntiamus. Tibi proinde concedimus ut violaceam vestem, et in Romana etiam Curia lineum amiculum manicatum, vulgo dictum „Rocchetto“, tibi licite possis induere; utque utaris, fruaris singulis quibusque iuribus, honoribus, privilegiis, quibus alii eadem dignitate aucti utuntur et fruuntur. Non obstan. contrar. quibque. Datum Romae apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris die VII. Martii MCMIV. Pontificatus Nostri Anno Primo.

(Sig. Pius X. Pont. Max.) Alois. Card. Macchi.

Dilecto filio Ernesto Commer
Doctori Theologo in Lyceo Magno Vindobonensi.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.[1]

VON DR. M. GLOSSNER.

Von der großangelegten Summa Theologica des Rektors am Anselmianum in Rom L. Janssens liegt der zweite Teil des Traktats de Deo-Homine, die Mariologie und Soteriologie enthaltend, in einem stattlichen (dem fünften des Gesamtwerkes), 1021 Seiten in Großoktav umfassenden Bande vor uns. Äußere Einrichtung und Methode sind dieselben wie in den übrigen Teilen des Werkes. Über seine Grundsätze spricht sich der Verfasser im Vorwort aus. Mit Recht hebt er hervor, daß die Wissenschaft keinen Zuwachs erfahre, wenn man beispielsweise dem Erlöser in statu viae die visio beata abspreche (p. IX). „In rebus fidei et gratiae, quo plenius Dei dona praedicantur, eo securius veri nominis scientia ampliatur" (l. c.). Die Geschichte des Dogmas der unbefleckten Empfängnis ist in dieser Beziehung belehrend. Doch wäre es verfehlt und gewiß nicht im Sinne des Verfassers, wenn man dem frommen Gefühle der Gläubigen in irgend einer dogmatischen Frage, wenn auch nur im Stadium der Vorbereitung, ausschlaggebende Stellung einräumen wollte. Die kirchliche endgültige Entscheidung schließt in keinem Falle die Denkarbeit der Theologen aus. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist nicht Inspiration, sondern Assistenz, und setzt die sorgfältige Forschung in Schrift und Tradition und den inneren Zusammenhang der geoffenbarten Lehren voraus.

Im Vertrauen auf den Nutzen seiner Methode läßt sich der Vf. weder durch die Vorurteile der Vertreter der „genetisch-historischen" Methode, noch durch Bedenken der strengeren Scholastiker am Festhalten derselben beirren. Den ersteren (einem Ehrhard, Schell) gegenüber, die gegen die Scholastik den Vorwurf erhoben, des Sinnes für das

[1] 1. L. Janssens, Summa Theol. t. V. p. alt. Frib. B. 1903.
2. Dr. A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. Freib. i. B. 1903.
3. A. G. Izquierdo, Historia de la Filos. d. siglo XIX. Saragoza 1903.
4. Dessoir und Menzer, Philosoph. Lesebuch. Stuttgart 1903.
5. J. Lichtneckert, Neue wissenschaftl. Lebenslehre des Weltalls. Leipzig, o. J.

Werden entbehrt zu haben, weist er mit Recht auf die Theorie von Form und Materie hin (p. XIV sq.). Wir fügen hinzu, daß die Scholastik im Dualismus von Form und Materie, jener als Prinzips des Seins, dieser als Prinzips des Werdens eine Theorie besaß, welche die richtige Mitte zwischen den modernen Extremen eines absoluten Werdens und der Erklärung alles Werdens als Schein einnimmt.

Mit großer Ausführlichkeit und warmer Hingebung an den Gegenstand ist die Mariologie behandelt. Wir müssen uns begnügen, aus der reichen Fülle des Gebotenen einzelnes hervorzuheben. Von der typischen Erklärung des canticum canticorum urteilt der Vf., daß sie eo minus sufficere, quod nonnulla vix alium praeter allegoricum sensum patiuntur.[1]

Das (p. 19) jenen Theologen, welche für die seligste Jungfrau eine Ausnahme von der Regel der „nachfolgenden“ Prädestination statuieren, gespendete Lob gilt sicher nicht von der in einer solchen Auffassung enthaltenen Inkonsequenz. Der Vf. selbst ist der Ansicht, daß die Vorherbestimmung der Auserwählten logisch als Ursache ihren Verdiensten vorausgehe; was auch allein der Würde einer unendlichen Kausalität entspricht.

Das debitum contrahendae labis originalis, das, wie einleuchtet, nicht als „Schuld“ gedacht werden darf, wird als debitum remotum bezeichnet und bedeutet nichts anderes, als daß die Mutter des Herrn infolge des natürlichen Geschlechtszusammenhanges mit Adam die Erbschuld kontrahiert hätte, wenn sie nicht im Hinblick auf die Verdienste Jesu davor bewahrt worden wäre (p. 34 sq.). Der Vf. spricht sich dahin aus: conceptionem activam Mariae talem fuisse, ex qua in conceptione passiva secuta esset contractio labis, nisi Deus specialissima interventione id impedivisset (p. 41). Das Schriftargument wird aus dem sog. Protoevangelium, dem Gruße des Engels, sowie aus den indirekt der seligsten Jungfrau geltenden Lobsprüchen, die der Weisheit und der Braut des Hohen Liedes gespendet werden, geführt.

Der aus der Lehre des hl. Paulus geschöpfte Einwand wird mit Hilfe der Unterscheidung der actu und der nur bedingungsweise zu kontrahierenden Makel zurückgewiesen

[1] P. 12. Auf der folgenden Seite ist für ps. XIV zu lesen ps. XLIV.

(p. 62). Von der Lehre des hl. Bernhard und der älteren Scholastiker bekennt der Vf.: utrum in hac ipsa labe semper distinxerint materiale a formali, debitum a contractione, dubium remanet (p. 100). Bezüglich des oben berührten Gegensatzes zwischen dem Gefühl des gläubigen Volkes und den Schlüssen der Theologen äußert der Vf.: Hisce aliisque rationibus, quas evolvere pietati arrideret, permotus veluti instinctive populus christianus indubitanter Deiparae privilegio adhaerebat, quando in Scholis mentes, ceteroquin Mariae devotissimas, dubitatio imo negatio tenebat (p. 117). Das Fest der unbefleckten Empfängnis, das der römische Stuhl vor der dogmatischen Entscheidung einführte, machte das Marien verliehene Privileg ad summum theologisch gewiß, ohne zum Glauben zu verpflichten (p. 121).

Der Vf. berührt auch die Erscheinung ad rupem Massabielle (Lourdes), bemerkt aber dazu: nolumus tamen . . . istam apparitionem exhibere uti fide tenendam, was zweifellos trotz der Aufnahme des betreffenden Offiziums ins römische Brevier zutrifft.

Die eingehende Untersuchung der Lehre des hl. Thomas kommt zu dem Schlusse: Doctrina S. Thomae adversatur dogmati Immaculatae Conceptionis (p. 147). C. Schneiders, des sonst hochverdienten Thomisten, wohlgemeinte, aber verfehlte Erklärung wird ohne Nennung des Autors als ein monumentum indiscreti zeli zurückgewiesen (p. 131 n. 5.).

Gleichwohl enthalten die Schriften des hl. Thomas alle Grundsätze, in denen implicite das Privileg der seligsten Jungfrau enthalten ist; der Vf. stimmt daher Scheeben zu, der erklärt, wenigstens virtuell werde die immac. conceptio auch vom englischen Lehrer behauptet (p. 149 n.).

Die Immunität a fomite der seligsten Jungfrau, die heutzutage allgemein als Folge der imm. conc. gelehrt wird, ist bereits von Scotus aufgestellt worden (p. 159).

Über die natürlichen Gaben Marias teilt der Vf. mit, was pietätvolle Betrachtung aus Schrift und Tradition zu entnehmen berechtigt ist (p. 191 sq.).

Aus der Erörterung des Namens Mariä möge das Mißverständnis, das in der stella maris liegen soll, hervorgehoben werden: „Putamus . . . solidas adesse rationes opinandi, etymologiam a S. Hieronymo propositam sonare stillam maris et non stellam maris“ (p. 218). Bezüglich der Ableitung des Namens Mirjam entscheidet sich der

Vf. für die Erklärung: „die Schöne“ von „mara“ (מָרָא p. 223). Die Reserve, mit welcher der Vf. Fragen, welche sich weder dogmatisch noch theologisch entscheiden lassen, z. B. über die Entwicklung Mariens in utero, behandelt, ist vollauf berechtigt.

Den umfassenden Blick des Vf., dem nichts entgeht, was in näherer oder entfernterer Beziehung zu seinem Gegenstande steht, beweisen die Exkurse über Kraus und Schell. Die Verdienste des ersteren um christliche Archäologie erkennen wir bereitwilligst an; auch wollen wir nicht bestreiten, daß Kraus catholicae fidei sincero corde addictum fuisse — ist doch nur einer, der Herzen und Nieren prüft; dagegen können wir nicht zugeben, daß K. nur audacioribus iudiciis ad rem publicam maxime spectantibus gefehlt habe. Wir sind vielmehr überzeugt, daß auch der Vf. die theologische Richtung, wie sie unter anderem in der „Kirchengeschichte“ zum Ausdruck kam, unmöglich billige. Über K.s Verhältnis zur „Allgemeinen Zeitung“ aber wollen wir den „Mantel christlicher Liebe“ werfen.

Die Verherrlichung des Protestantismus in einem Türmer-Artikel Schells findet der Vf. mit Recht „esse prope scandalosa“ (p. 275 sq.). Sie begreift sich bei einem Autor, der in einem Philosophumenon der idealistischen, dem Protestantismus entsprossenen Philosophie: dem Begriff der Selbstsetzung nämlich, den Schlüssel zu einer vollkommeneren Gotteserkenntnis erblickt, und erinnert an den von Schelling konstruierten Gegensatz einer (römischen) Petrus- und einer (protestantischen) Pauluskirche, über denen dann die (durch Reformkatholizismus zu erstrebende) Johanniskirche sich aufbauen würde.

Nicht minder eingehend ist die Jungfräulichkeit Mariens vor, in und nach der Geburt Jesu behandelt. Den Charakter einer wahren Ehe mit dem hl. Joseph trotz des Nichtvollzugs betreffend, teilen wir folgende Stelle mit: „Haec sententia (sc. quae verum B. Mariae cum S. Iosepho matrimonium tenet) semper magis magisque invaluit in scholis, ita ut tempore Angelici passim admitteretur. Imo Suarez voluit hanc sententiam ad fidei dogmata pertinere. Sed notum est, quam cito hic theologus aliquid de fide proclamet. Unde cautius Benedictus oppositam sententiam temerariam vocat“ (p. 332).

In einer Anmerkung zur Darstellung der Tugenden

des hl. Joseph, insbesondere seiner honestae operositatis, ist die soziale Frage berührt (p. 347).

Die jüngst kontrovertierte Frage, ob das canticum: Magnificat nicht vielmehr der Mutter des Vorläufers in den Mund zu legen sei, wird mit den Worten Langranges verbeschieden: es müßten viel solidere Gründe als bisher vorgebracht werden, um eine so fest begründete Tradition zu erschüttern (p. 375).

Auf die Frage utrum beata Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi, müssen wir uns versagen näher einzugehen, da der Vf. die moderne Physiologie heranzieht. „Modernior scientia physiologica Galieni sententiam confirmat" (p. 416). Der Vf. glaubt von der Auffassung des hl. Thomas abweichen und die des hl. Bonaventura vorziehen zu sollen. — Als eine Konsequenz der hypostatischen Vereinigung ergibt sich die Erhabenheit der Seele Christi über die gewöhnlichen psychischen Entwicklungsgesetze (p. 441 sq.).

Da die Mutterschaft direkt auf die Person sich bezieht, ist Maria wahrhaft und im vollkommensten Sinne Mutter Christi, was Christus keineswegs mit den Worten: quid mihi et tibi verleugnet, die der Vf. in folgender Weise umschreiben möchte: Domina Mater, non est tanta inter nos relatio, ut in miraculis publice patrandis tibi roganti subsim. Altior mihi dependentia est: praedestinata hora a Patre, quae nondum venit (p. 482).

Gegen Scheeben macht der Vf. geltend, daß die relatio sponsalis Mariens zur Person ihres göttlichen Sohnes zwar das mystische Band, das sie an ihren Sohn knüpft, aufs möglichste verstärke, nicht aber das formelle Konstitutiv der Mutterschaft bilde (p. 485 sq.).

Die königliche Würde Christi gibt dem Vf. Anlaß zu einem Exkurs gegen den Neojudaismus und Neopaganismus, der aufs neue rufe: Tolle, tolle! Nolumus hunc regnare super nos. Solange die Päpste an ihren Rechten auf die weltliche Gewalt (deren Notwendigkeit kein Dogma sei) festhalten, werde ihnen kein guter Katholik daraus einen Vorwurf machen (p. 549).

Es sei hier gestattet, zu bemerken, daß das Edom (מארם) und Bosra in dem aus Isaias zitierten Texte (p. 566) neuerdings in anderer Weise zu erklären versucht wurde, wornach die Übersetzung lauten würde: Wer kommt da gerötet, mit gefärbten Gewanden vom Rebenschneiden?

Über den Wert dieser Konjektur mögen die Exegeten entscheiden!

Zur Taufe Christi durch Johannes ist unter anderem bemerkt: „Quando prima vice Iesus ad Iordanem venit, Ioannes interna motione et intuitu Iesu actus vehementer suspicatus est ipsum esse Messiam, unde seipsum praebuit, ut ab eo baptizaretur potius quam eum baptizaret (p. 611).

Moderner Überschätzung des aktiven Lebens gegenüber verdient die Warnung hervorgehoben zu werden: caveatur ab inepta distributione in virtutes passivas et activas. Unde, fragt der Vf., vitae contemplativae praecelsa dignitas, nisi quia divina contemplari, est nobilissimus actus? (p. 618).

Die Erwähnung des Unterschiedes von praeordinatio und praescientia gibt dem Vf. Anlaß, seine Lehre, daß die göttliche Ewigkeit das einzige Medium sei, in welchem Gott simul omnia futura contingentia erkenne, da die Ewigkeit in allem, worin die göttlichen Dekrete nicht das Ganze zu leisten vermögen (in malis sc. praevisis), das ersetze, was die Heiligkeit sozusagen der göttlichen Kausalität entziehe, zu rechtfertigen (p. 678 n.).

Wie sehr sich die Grundsätze der peripatetischen Philosophie über Affekte, passiones, zur richtigen Beurteilung des gottmenschlichen Leidens eignen, zeigen die Bemerkungen über den affectus tristitiae sowie über den Unterschied einer passio reflexa der höheren und p. directa der niederen Vermögen (p. 695 sq.).

Die Inkonsequenz derjenigen, welche die visio beata Christi während der Leidenszeit suspendiert sein lassen, wird gebührend gekennzeichnet. In dem scheinbaren Verzweiflungsrufe: Deus, Deus meus etc. bekundet sich Christus als der von den Propheten Verkündete, dem der Psalmist die Worte in den Mund legt. Es ist der Schmerzensruf der erlösungsbedürftigen Menschheit, mit deren Sünden das „Lamm Gottes“ beladen ist.

Eine ausführliche Untersuchung ist der nach Lugos Urteil zu den schwierigsten in der Theologie zu rechnenden Frage gewidmet, ob Christus ex obedientia den Tod erlitten? Es handelt sich um den modus componendi libertatem et meritum Christi cum vero mandato ex vera obedientia impleto (p. 721). Der Vf. zählt acht Antworten auf, die unsere Frage gefunden, darunter als achte die der strengeren Thomisten, die man absque ulla iniuriae suspicione Bannesianos nennen dürfe, und die ihr System

auch in diesem Probleme urgieren. Was das letztere betrifft, so bedienen sich diese „strengeren Thomisten“ in der vorliegenden Frage nur einer Distinktion, von der sie bei anderer Gelegenheit Gebrauch machen. Die Bezeichnung Bannesianer aber für die Verteidiger der gratia ex se efficax können wir nicht für so unverfänglich halten wie der konziliante Autor, müssen sie vielmehr ganz entschieden zurückweisen, da sie in einem Sinne gebraucht wird, der die Thomisten der Autorität ihres wahren und wirklichen Meisters berauben soll; dieser aber ist nicht Bannez, sondern der hl. Thomas von Aquin. Mit dem erst neuerdings aufgebrachten Namen soll die aus sich wirksame Gnade mit allen ihren Konsequenzen als eine dem hl. Thomas fremde, auf Mißverständnis beruhende Neuerung des spanischen Theologen hingestellt werden, um damit den „Molinisten“ ein Paroli zu bieten, obgleich feststeht durch das eigene Geständnis Molinas, daß die scientia media ein neuer Gedanke ist, die Vertreter derselben also mit Fug und Recht nach dem Erfinder desselben genannt werden. Somit stehen sich nicht Bannesianer und Molinisten, sondern Thomisten und Molinisten gegenüber.

Als siebte Ansicht, zu der sich der Vf. selbst bekennt, ist angeführt: Christum etiam mereri potuisse in iis quae ob impeccantiam omittere non poterat, ac proin praeceptum moriendi quod omnino nequibat recusare, fuisse nihilominus meritorie a Christo impletum. Ob sich diese Ansicht ohne die vom Vf. verschmähten Distinktionen der „strengeren“ Thomisten durchführen läßt, bleibe hier dahingestellt.

In einer Note (p. 737) ist auf den Widerspruch hingewiesen, dem Schell verfällt, indem er auf Grund der Personeinheit Christi die Sündelosigkeit behauptet und doch Kampf und Unwissenheit in der Seele Christi annimmt. — Was die Dichtkunst zum Preise des Kreuzes leistete, zeigen die aus Venantius, Calderon u. a. angeführten Stellen (p. 755).

Die „Andachten“ zu Ehren des Blutes, der fünf Wunden, des heiligsten Herzens Jesu werden ausführlich besprochen. Ohne in eine kritische Untersuchung sich einzulassen, spricht der Vf. von einer Tradition des der frommen Veronika (?) ins Schweißtuch eingeprägten Bildnisses Christi.

Gerechtfertigt erscheint uns das „minus placet“, das gegen die vom Leibe Christi getrennte bildliche Darstellung

des hh. Herzens Jesu und eine weitere ähnliche ausgesprochen wird (p. 814 n. 4).

Als obj. formale der Andacht zum Herzen Jesu erklärt der Vf. die Liebe Jesu; der allgemeine Sprachgebrauch lasse die Liebe im Herzen empfunden werden. Die Physiologen, ist bemerkt, streiten darüber, ob das Herz in der Tat Sitz und Organ des affektiven Lebens sei, wie das Gehirn Sitz des intellektuellen Lebens ist (p. 816). Das letztere kann nur in dem indirekten Sinne der Abhängigkeit des Denkens vom sinnlichen Vorstellen seitens des Objektes zugegeben werden. So kann auch die Liebe nur, sofern sie sich in die sinnliche Sphäre reflektiert, mit dem Herzen in Beziehung gesetzt werden. Zusammenfassend bemerkt der Vf.: Utrumque scilicet simul coli dicimus et ipsum Cor carneum et ipsum Christi amorem per modum alicuius obiecti compositi, cuius amor sit velut anima et cor veluti corpus (p. 819).

Eine Schlußbemerkung verrät hier wie auch sonst des Vf.s Sympathie mit der scotistischen Ansicht von dem Ratschluß der Menschwerdung (p. 825).

Die Bezugnahme auf eine kaiserliche Rede in Aachen zeigt, wie der Vf. alles zu verwenden weiß, was zur zeitgemäßen Behandlung seines Gegenstandes dient (p. 833). Das Prof. Ehrhard (p. 832 n. 2) für sein Urteil über die sog. Renaissance gespendete Lob dürfte mit Rücksicht auf die verwandten Bestrebungen des sog. Reformkatholizismus und die unverhohlene Sympathie desselben mit der modernen, in der Renaissance lebhaft vorgebildeten Philosophie eine bedeutende Einschränkung erfahren.

Beachtenswert ist der Wink, der (p. 834) bezüglich der Andacht zu U. L. Frau vom heiligsten Herzen gegeben wird.

Die Aufnahme der seligsten Jungfrau dem Leibe nach in den Himmel ist nach dem Vf. zwar nicht de fide tenenda, wie Catharini seinerzeit behauptete, wohl aber ist sie definierbar, und es wäre die Leugnung derselben heutzutage noch strenger zu verurteilen, als in den Tagen des Suarez, der den als summae temeritatis reum erklärte, qui tam piam religiosamque sententiam impugnaret (p. 961).

Außer dem allgemeinen und öffentlichen Gerichte findet für jede einzelne Seele ein spezielles statt, das definitiv ist, wie neuerdings durch die Verurteilung der abweichenden Lehre Schells durch die Congreg. Indicis bestätigt wurde (p. 975).

Gegen den Schluß des Werkes kommt der Vf. auf die Reformbestrebungen zurück; es sei nicht Sache der Kirche, sich mit dem modernen Staate (civitate moderna) zu versöhnen, sondern Sache dieses, ut ad fidem regressa Ecclesiae iura rursus agnoscat ac tueatur (p. 984). Was die Vertreter der „Reform" wollen, ist eine Versöhnung mit den modernen Ideen im weitesten Umfange, wie das Beispiel ihres bedeutendsten Führers lehrt: eine Versöhnung, die nur auf Kosten der traditionellen Auffassung des Dogmas und weiterhin des Dogmas selbst vollzogen werden könnte.

Der korrekte Standpunkt des Werkes und die Inhaltsfülle desselben, in dem nicht bloß die Wissenschaft, sondern auch fromme Betrachtung, Dichtung und bildende Kunst zur Illustration des Dogmas herangezogen werden, endlich die Vorzüge der äußeren Gestaltung durch ihre Schemata und Übersichten entheben uns der Notwendigkeit einer weiteren Empfehlung desselben. Wir hegen nur den Wunsch, Gesundheit und Muße möchten es dem Vf. ermöglichen, sein großes Werk zu Ende zu führen.

Einen trefflichen Beitrag zur Apologie der Kirche vom geschichtlich-patristischen Standpunkt bietet die Schrift von Dr. Ant. Seitz: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche, das dem „modernen Bewußtsein" als einer der schwersten Steine des Anstoßes gilt, erscheint hier sowohl in seiner kontinuierlichen Ausgestaltung als bereits im dogmatischen Bewußtsein der Väter enthalten, als auch nach seinem wahren Verständnisse, das der Freiheit der göttlichen Ratschlüsse in der Wahl der Heilsmittel und der Universalität des göttlichen Heilswillens in keiner Weise Eintrag tut.

Die Einleitung hebt einen der modernen Irrtümer oder Verirrungen richtig hervor. Es ist das „Ringen nach Wahrheit ohne beseligende Ruhe im Finden und im Genuß der gefundenen Wahrheit". „Eine übernatürliche Vermittlung der Gnade und Wahrheit und dadurch der Seligkeit wird als Bevormundung der freien Persönlichkeit abgelehnt" (S. 1). Die Wahrheit dürfe nicht Gabe, sie müsse Ergebnis eigener Forschung sein.[1] Der Gegensatz von Aktivität, wie sie das moderne Bewußtsein fordert, und

[1] 2 Tim. 3, 7: Semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes.

angebliche Passivität in der Anerkennung und Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung ist indes ein künstlich konstruierter; wie in der Glaubensfrucht, der ewigen Anschauung, so verhält sich auch im Glauben selbst, dem Anschauungskeim, der menschliche Geist aktiv, indem er sich, allerdings von der Gnade gehoben — erleuchtet —, in freiem Fluge der ewigen Wahrheit verbindet. Der Vf. behandelt den Gegenstand in vier Abschnitten, welche die Überschriften: Einheit der Gegensätze zum beseligenden Gottesreiche, äußeres Kirchentum, inneres Kirchentum, alleinseligmachende Kirche tragen. Die Absicht, „zur Versöhnung der modernen Denkweise mit den unerschütterlichen Grundsätzen der christlichen Offenbarung beizutragen" (S. 5), die im Sinne gewisser moderner Reformbestrebungen gedeutet werden könnte, sind wir auf Grund des korrekt dogmatischen Inhaltes der Schrift berechtigt, auf die Beseitigung und Aufklärung von Mißverständnissen und Vorurteilen, denen, wie oben bemerkt, die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche in besonderem Maße ausgesetzt ist, zu beziehen.

Wie die „Einheit der Gegensätze" zu verstehen sei, lehrt folgende Stelle: „Dieser gleichmäßige Ausschluß von der Seligkeit wegen äußerlich ganz verschiedener Gattungen von Sünden erklärt sich im letzten Grunde aus einem . . . inneren verwandtschaftlichen Verhältnis. Das christliche Altertum hat dasselbe . . . aufgedeckt. Es hat die wesentliche Identität der Glaubenssünden sowie ihre geistige Beziehung zu den anderen Hauptsünden dargelegt, ohne die Unterschiede zu verwischen" (S. 14).

Für das Verhältnis moderner Konstruktionen der Trinität zu Theorien altchristlicher Sekten ist von Interesse ein S. 17 zitierter Ausspruch des hl. Athanasius: Einen heidnischen Charakter trägt das Bestreben, eine dem Prozeß des Werdens unterworfene Dreifaltigkeit einzuführen und den gewordenen Dingen sie gleichzusetzen. In der Hegelschen Philosophie ist das Werden, der Prozeß zur Gottheit erhoben. Günther trägt in die christliche Trinität die Form der Zeiträumlichkeit ein und unterwirft sie einem absoluten Werden. Die Tübinger Spekulation glaubt wenigstens nach der Analogie eines geistigen Werdeprozesses die göttlichen Hervorgänge vorstellen zu dürfen. Es ist die gleiche Tendenz, die in den bekannten Worten Lessings sich ausspricht und die dem Werden den Vorzug vor dem Sein einräumt.

Der von Gregor von Nazianz gegen Sabellius erhobene Vorwurf des Atheismus (S. 21) hat seine tiefere Berechtigung in dem pantheistischen Zuge seiner Lehre, der die Unterschiede verwischt und auf die Annahme eines in die Vielheit sich ergießenden und aus ihr wieder sich zurücknehmenden Seins hinausläuft.

Aus dem alle einschlägigen Fragen berührenden Abschnitt über das äußere Kirchentum führen wir folgende Äußerung an: „Daß der Mensch, wenn auch nicht geradezu ein Produkt seiner Verhältnisse, so doch von den jeweiligen Lebensumständen, von seiner ganzen Umgebung, von den Standes- und Beziehungsverhältnissen, von fremder Bildung und eigener Gewohnheit, kurz vom Milieu außerordentlich abhängig ist, kann keinem entgehen, der sich einen offenen Blick ins Leben gewahrt hat. Dieser psychologische Blick ist nicht erst eine Errungenschaft der Neuzeit, sondern bereits ein Erbstück aus dem christlichen Altertum" (S. 176). In die Augen springt, von welcher Bedeutung dieser Gesichtspunkt für die richtige Auffassung der Willensfreiheit und die gerechte Beurteilung des Grades der Verantwortlichkeit für die menschlichen Handlungen ist.

Den lapis lydius, der an eine theologische Richtung angelegt werden muß, bildet die Stellung zum übernatürlichen Element der Kirche, unter dessen Herrschaft auch die natürlichen sittlichen Verhältnisse stehen. „Weder auf dem Gebiete des übernatürlichen Tugendstrebens", bemerkt der Vf., „noch der natürlichen Sittlichkeit ist der gleichsam von der Wurzel aus befruchtende Einfluß des Glaubenslebens zu verkennen. Der gesamten ethischen Kultur gibt nach dem Zeugnis des christlichen Altertums vom ersten Jahrhundert an ‚ihren Halt (*βεβαιοῖ*) das Glaubensleben in Christus'" (S. 246). Eine „ethische Kultur" ohne die Gnade Christi, außerhalb der Kirche ist sonach „haltlos".

In demselben Abschnitt über innere Kirchlichkeit, dem wir diese Äußerung entnehmen, wird der Supernaturalismus der katholischen Lehre und des katholischen Kultus gegen den protestantischerseits erhobenen Vorwurf des Magischen, des „Gnadenzaubers" verteidigt (S. 267 ff.). Der Protestantismus ist eben im tiefsten Grunde trotz des Anscheins eines übertriebenen Supernaturalismus doch Naturalismus und Pantheismus und hat daher für die katholische Auffassung, daß das göttliche Leben für den

Menschen eine von oben kommende Gabe, ein donum superadditum ist, kein Verständnis.

An das bekannte Pascalsche Argument erinnert der Ausspruch des Arnobius (S. 323): „Ist es nicht vernunftgemäßer, von zweien ungewissen und in zweifelhafter Erwartung unentschieden bleibenden Religionssystemen lieber das zu glauben, welches einige Hoffnungen erweckt, als das, welches gar keine Aussicht bietet?"

Ob das christliche Altertum die Tatoffenbarung als außerordentlichen Heilsweg mehr hätte berücksichtigen sollen (S. 336), lassen wir dahingestellt: die fatalistisch getrübte Gottesidee in der Vorstellung von einer Nemesis dürfte eben wegen dieser Trübung kaum als Grundlage zu einer fides explicita supernaturalis anzusehen sein.

In universaler Fassung glaubt der Vf. die Kirche Gottes am prägnantesten bestimmen zu dürfen als: „allgemeine in fortschreitender geschichtlicher Entwicklung sich entfaltende, nach Christi Offenbarung mit einem unfehlbaren Lehramt organisierte göttliche Heilsvermittlung (Leib der Kirche) zur übernatürlichen Erhebung der gefallenen Menschheit durch Glauben und Liebe (Seele der Kirche) (S. 349).

Die Hervorhebung des Gesichtspunktes der übernatürlichen Bestimmung, die einen Vorzug der Schrift bildet, leitet zu einer vollkommen befriedigenden Auffassung der „alleinseligmachenden" Kirche. „Ohne göttliche Heilsvermittlung und somit ohne Zugehörigkeit zur alleinseligmachenden Kirche Gottes gibt es keine übernatürliche Verdienstlichkeit. . . . Bewußtes Widerstreben gegen die wahre Kirche Christi macht dagegen selbst heroische Tugendleistungen wegen der sündhaften, der Liebe Gottes entgegengesetzten Tendenz nicht bloß unnütz, sondern sogar schädlich" (S. 378).

Nach dem Gesagten bedarf die durch dogmatische Korrektheit und patristische Gelehrsamkeit ausgezeichnete Schrift keine weitere ausdrückliche Empfehlung.

Wenden wir uns nunmehr den uns vorliegenden Novitäten auf philosophischem Gebiete zu. In erster Linie verdient die in spanischer Sprache geschriebene Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts: Historia de la filosofía del siglo XIX von Alberto Gómez Izquierdo, Professor in Saragossa, genannt zu werden. Das Werk ist von Mgr. D. Mercier, Direktor des philosophischen

Instituts in Löwen eingeführt. In seinem „Prolog" hebt M. hervor, daß infolge der idealistischen und agnostischen Doktrinen die Problemstellung sich verändert habe und gegenüber dem dogmatischen und synthetischen der kriteriologische Standpunkt heutzutage der einzig mögliche sei. Die Neuscholastik habe durch Eindringen in den Grund des positivistischen Systems die eigene Lehre präzisiert und geklärt und damit eine festere und dauerhaftere Grundlage erlangt.

Einzig durch ernste Kritik müsse der Gegner zum Stillschweigen oder zur Diskussion gezwungen werden. Die Mahnung Leos XIII., jede nützliche Entdeckung, komme sie, woher sie wolle, sei anzuerkennen, könne nur befolgt werden, wenn man sich in der Kenntnis der modernen und zeitgenössischen Systeme auf dem laufenden erhalte (p. XVI seq.).

Zufolge einer Notiz am Schlusse des Werkes beabsichtigt der Vf., die Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts in Spanien in einer besonderen Schrift darzustellen, daher die diesbezügliche Lücke in der vorliegenden. Als Vorbild und Quelle hat vielfach die Ueberweg-Heinzesche Geschichte der neuesten Philosophie gedient. Für die Mitteilungen über den Scholastizismus in Deutschland ist ebendaselbst (S. 584) Herrn Professor E. Commer der Dank ausgesprochen. Eingehender ist unter den Vertretern der Neuscholastik P. Pesch gewürdigt. Dafür, daß Prof. Al. Schmid als Anhänger der Scholastik aufgeführt ist (S. 509), trägt wohl ein Mißverständnis des Vfs. die Verantwortung. Schmid hat sich auch in seinen neuesten Schriften (Erkenntnislehre und Apologetik) nicht von gewissen, der Scholastik fremden Einflüssen völlig losgesagt.

Der Vf. steht prinzipiell auf dem Boden der Scholastik, genauer der thomistischen Philosophie, betont aber in der energischesten Weise die Notwendigkeit der Fortbildung durch Berücksichtigung der modernen Forschungen und Fortschritte auf dem Gebiete der Psychologie und Kosmologie. Wiederholt spricht er sich gegen die einfache Rekapitulation der scholastischen Lehren in Kompendien ad mentem S. Thomae aus, die übrigens nach unserer Ansicht für die Schule als Mitteilung des bereits Feststehenden —

und ohne solches gibt es überhaupt keine Wissenschaft — ihren Wert besitzen.[1]

Ob der Vorwurf, den der Vf. gegen die italienische Neuscholastik erhebt, sie bewege sich in einem Zirkel, indem sie die Offenbarung als positive Norm für die Philosophie geltend mache und die Lösung gewisser Probleme aus der Theologie schöpfe, begründet sei, wollen wir hier nicht untersuchen. Dagegen steht es fest, daß für den gläubigen Denker die Offenbarung zwar die orientierende Norm bildet, daß er aber in sein philosophisches Lehrgebäude nur aufnehmen dürfe, was aus den beiden Quellen der Vernunft und allgemeinen Erfahrung geschöpft ist.

Den besonderen Beifall des Vfs. findet die neuscholastische Bewegung in Belgien, deren eingehenden Darstellung denn auch eines der interessantesten und ausführlichsten Kapitel gewidmet ist (S. 533 seq.). Die Universität in Löwen habe neuen Glanz erworben durch Schaffung des höheren Instituts für Philosophie, nicht so sehr wegen Errichtung eines neuen Mittelpunktes für den Unterricht in der thomistischen Philosophie, als aus dem Grunde, daß Direktor (Desid. Mercier) und Professoren des Instituts der katholischen Philosophie, so sehr sie sich von der Lehre des Engels der Schule inspirieren, neue Aussichten eröffneten und sie in besonnener Weise durch die unleugbaren Fortschritte der modernen Wissenschaft verjüngten. Eine Organisation, wie sie Mercier geschaffen, in welcher wissenschaftliche Doktrin und empirische, resp. experimentelle Forschung Hand in Hand gehen, hat ihre unzweifelhaften Vorteile, läßt sich aber eben nur an einer „freien" katholischen Universität durchführen, während an den von voraussetzungslosen Professoren beherrschten Hochschulen das harmonische Zusammenwirken auf die polizeiliche und ökonomische Sparte sich beschränkt, sonst aber der größte Wirrwarr herrscht, der keine Richtung, keinen Unsinn, kein Extrem mit Ausnahme des sog. Ultramontanismus verpönt.

Die (S. 541) behauptete Evidenz, daß, um zu den höchsten Ursachen zu gelangen, man durch die nächsten hindurchgehen müsse, durch jene, deren Erforschung den speziellen Wissenschaften entspricht, können wir nicht zu-

[1] Das strenge Urteil über Palmieri S. 429 bestätigt, was wir selbst in unserer Schrift vom Prinzip der Individuation über P.s Weise, den Thomismus zu behandeln, bemerkt haben.

geben; es liegt darin jene Überschätzung der Induktion, die, von Bacon ausgehend, im Positivismus Mills auslief. Die Induktion selbst schwebt in der Luft, wenn sie von allen unmittelbar evidenten Vernunftprinzipien abgelöst und auf sich selbst gestellt werden soll. Dies führt uns auf die Theorie der Induktion, deren Wesen weder von Aristoteles, noch von der Neuscholastik erkannt worden sei. In Wahrheit aber ist diese Theorie trotz aller Fortschritte, welche durch Anwendung der Induktion in der Naturwissenschaft erreicht wurden, bei den Modernen hinter den praktischen Resultaten zurückgeblieben. Die wahre Natur derselben hat trotz alledem Aristoteles erkannt, wenn er ihr Wesen in die Auffindung der Mittelbegriffe, d. h. der Ursachen setzt und als ihre Aufgabe erklärt, der Deduktion die Obersätze zu liefern, was sie aber nur zu leisten vermag, wenn sie sich auf gewisse Prinzipien stützt, die nicht selbst wieder auf Induktion beruhen, wie z. B., daß konstant verbundene Merkmale auf einen wesentlichen Zusammenhang, konstant aufeinander folgende Erscheinungen auf einen Kausalzusammenhang hinweisen. Die isolierte Induktion, weit entfernt, zu wahren, allgemein gültigen Gesetzen und Erkenntnissen zu führen, zeigt sich vielmehr, wie Mills Beispiel lehrt, als der Weg zur Auflösung alles notwendigen Kausalzusammenhanges und damit zu einer Zufallstheorie, die den Tod jeglicher Wissenschaft bedeutet.

Wenn H. Spencer die Unerkennbarkeit des Absoluten behauptet, so liegt kein bloßer Wortstreit vor (S. 544); denn es ist etwas anderes, mit der Scholastik das Wesen des letzten und höchsten Weltgrundes als unerkennbar erklären, und etwas anderes, auch die Existenz und Beschaffenheit desselben als Gegenstand der bloßen Hypothese hinstellen.

Ein anderer Punkt betrifft das Verhältnis Lockes zur Scholastik (S. 550). Nicht eine unbefriedigende Erklärung des Substanzbegriffes seitens der Scholastik bildet die Ursache der Lockeschen Bestimmung des genannten Begriffes, sondern der Nominalismus des englischen Philosophen, welcher der Vernunft keine andere Aufgabe zuzuweisen wußte, als die Bearbeitung des durch die Sinne gelieferten aktualen Erkenntnismaterials. Dieses aber, für sich allein, führt über Phänomene nicht hinaus zur Erkenntnis der Substanz und des kausalen Zusammenhanges, wie die

aus dem Empirismus entwickelte Skepsis Humes richtig erkannte.

Einfachheit ist allerdings kein Attribut des „ersten Prinzips des vegetativen Lebens“ (S. 555), ebensowenig aber Zusammensetzung. Dagegen finden die Begriffe: Einheit und Vielheit darauf Anwendung; das vegetative Lebensprinzip ist aktuell eines, potenziell vieles. Dasselbe ist zu sagen vom tierischen Lebensprinzip, insbesondere von den Lebensformen der niederen Tiere, deren aktuelle Teilung eine Vervielfältigung auch der Seele nach sich zieht. Der Unterschied aber von den höheren tierischen Organismen liegt nur darin, daß die größere Anzahl und Kompliziertheit der Organe eine Ergänzung derselben in den getrennnten Teilen ausschließt. Einfachheit und Immaterialität ist das ausschließliche Attribut der Geist-, d. i. der Menschenseele. In der aristotelischen Definition der Seele sind diese Tatsachen vollauf berücksichtigt; nur besteht der Unterschied, daß in Pflanzen und Tieren das Sein aus der Verbindung von Form und Stoff resultiert, im Menschen aber die Materie am Sein der Seele partizipiert.

Die von einem hervorragenden Gliede der belgischen Schule, Nys, an den modernen Vorstellungen von Bewegung usw. geübte Kritik beweist, wie die modernen Fortschritte in Physik und Chemie den Forderungen einer wahrhaft philosophischen, vernunftgemäßen Auffassung keineswegs gerecht geworden sind. Nys findet es notwendig, folgende drei Fundamentalprinzipien des „Mechanismus“ zu berichtigen: 1. Die örtliche Bewegung ist eine Kraft oder eine Ursache, fähig, eine mechanische Wirkung hervorzubringen; 2. die Bewegung kann von einem Körper auf den anderen übergehen; 3. die örtliche Bewegung kann sich in Wärme, Elektrizität, Licht, Magnetismus umwandeln.

Diesen Vorstellungen setzt Nys die in der Neuscholastik fast allgemein anerkannten Sätze entgegen. Örtliche Bewegung ist keine Kraft, sondern Resultat einer motorischen Qualität, die durch eine äußere Kraft im beweglichen Körper hervorgebracht wird. Die Bewegung, sofern sie die neuen Einnahmen von Örtlichkeiten (Ubikationen) bedeutet, die das Mobil von seinem Ausgangspunkte bis zum Endpunkte einnimmt, ist reine Passivität und schließt jedes dynamische Vermögen aus.

Ferner: Bewegung geht nicht von einem Körper auf einen anderen über, sondern im Augenblicke des Zusammen-

stoßes betätigt sich die mechanische Kraft des Motors an dem Mobil, mit dem es in Berührung tritt, und bringt darin einen Impuls hervor, d. i. eine motorische Energie, welche die Bewegung bestimmt. Jede Aktion ruft aber eine gleiche und entgegengesetzte Reaktion hervor. Das Mobil reagiert seinerseits auf den Motor durch seine Widerstandskraft, und aus der Bilanz dieser antagonistischen Energien von gleicher Intensität resultiert notwendig die plötzliche Verzögerung des Motors.

Endlich kann eine örtliche Bewegung sich nicht in Wärme usw. umwandeln, da die einzigen Veränderungen, die sie erfahren kann, sich auf Geschwindigkeit und Richtung beziehen, und diese Veränderungen bestehen in keiner Weise in einer eigentlich sogenannten Transformation. Die Körperkräfte sind vielmehr zu unterscheiden in rein mechanische, wie Schwere, Widerstand usw., und in eigentlich sogenannte physische (physikalische), Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus. Natürliches Ziel der ersteren ist, Bewegung mitzuteilen, während die letzteren, obgleich von mechanischen Wirkungen begleitet, einen neuen Zustand sui generis hervorbringen, der sich auf eine bloße motorische Qualität nicht zurückführen läßt (S. 567 ff.).

Wir nehmen von der vorzüglichen Arbeit des Vfs. mit dem höchst erfreulichen Eindruck Abschied, daß in der Neuscholastik ein wissenschaftlich-philosophischer Boden geschaffen ist, auf welchem sich die durch das moderne philosophische Chaos vollständig verwirrten Geister sammeln und verständigen können.

Einem sehr glücklichen Gedanken verdankt seine Entstehung das „philosophische Lesebuch" von Max Dessoir und Paul Menzer. Als erfreuliche Erscheinung und als ein Beweis für den wachsenden Einfluß der thomistischen Strömung ist der Abschnitt über Thomas von Aquin aus der bewährten Feder des Herausgebers des Jahrbuches, Dr. E. Commer, zu begrüßen. Im übrigen haben die beiden Herausgeber, wie in der Vorrede bemerkt ist, aus inneren und äußeren Gründen die Grenzen aufs engste gezogen, planen aber eine allmähliche Erweiterung und vertrauen auf die Hilfe derer, die Philosophie lehren (S. V). Sollen wir einem Wunsche Ausdruck geben, so wären in eine solche Erweiterung außer Böhme und Baader, die durch Schelling auf die moderne Spekulation einen bedeutenden Einfluß gewannen, noch Nikolaus von Cusa und

Suarez aufzunehmen, der letztere wegen seines Einflusses auf die Urheber der neueren Philosophie, der noch lange nicht genügend gewürdigt ist (bereitete doch seine Auffassung der Abstraktion die Theorie der eingeborenen Ideen vor), der erstere aber wegen der in seinem Systeme bereits vielfach antizipierten idealistischen Theorien Kants und seiner spekulativen Nachfolger. Dankenswert sind die Erläuterungen; die Texte selbst aber sind so gewählt, daß sie die charakteristischen Lehren, durch welche die betreffenden Philosophen geschichtliche Bedeutung gewannen, in helles Licht setzen. Platon ist durch seine Ideenlehre, durch die Darstellung der Idee des Guten und die Erkenntnistheorie charakterisiert, Aristoteles als Logiker durch den Schluß und die Theorie der Wissenschaft, und als Metaphysiker durch seinen Gottesbegriff (*νόησις νοήσεως*) gekennzeichnet. Von der Macht der bezüglichen Stelle (c. 9 l. L.), die zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch sich erhalten habe, heißt es (S. 31), sie liege in der wuchtigen Aufstellung des Problems. Doch meint der Vf. der einschlägigen Erläuterungen, das Denken des Denkens scheine der konkreten Persönlichkeit fremd zu sein. Die Lücke hat der hl. Thomas ergänzt, indem er die Individualität des immateriellsten und nur insofern abstraktesten Seins als Einzigkeit bestimmte und sowohl von der des Körpers als auch des reinen Geistes unterschied. Als ungeteiltes und unteilbares — weder als Gattung, noch als Art multiplizierbares — Insich- und Fürsichsein ist das „Denken des Denkens“, d. h. die mit ihrem Denken realidentische unendliche Intelligenz persönlich: rationalis (intellectualis) naturae individua substantia, womit der Frage der Ein- oder Mehrpersönlichkeit nicht präjudiziert, wohl aber die Existenz des absolut einfachen und einzigen Seins in einer Mehrzahl außereinander seienden Personen oder als empirische Person nach Analogie menschlicher Persönlichkeit abgelehnt wird.

Von Plotin ist die Erörterung über das Eine, vom hl. Thomas die für Metaphysik und Erkenntnistheorie charakteristische Lehre von den Universalien ausgewählt, aus Meister Eckharts Predigten Stellen, die von der Liebe und dem Wollen handeln.

Fr. Bacon vertritt seine Theorie von der Induktion. Der Abschnitt von den Idolen zeigt seine sinnlich-bildliche, begrifflicher Bestimmtheit ermangelnde Darstellungsweise.

Nach der Meinung Dessoirs, des Vfs. der Erläuterungen (S. 64), ist noch heute die Theorie der Induktion nicht vollendet, was insofern richtig ist, als die im Gegensatze von Apriorismus und Empirismus befangene neuere Philosophie die richtige Vermittlung der beiden Prozesse vom Allgemeinen zum Besonderen und umgekehrt nicht zu finden weiß.

Aus Descartes sind die Abschnitte: „Worüber man zweifeln kann" und „Über die Natur des menschlichen Geistes" entnommen. Descartes „benutzt den grundsätzlichen Zweifel nur als das Radikalmittel, um zur Gewißheit zu gelangen" (S. 78). Er gibt aber dem methodischen Zweifel eine Ausdehnung, die zum Idealismus führen mußte, der schlimmer als der vulgäre Skeptizismus ist, da er die Außenwelt mit ihren Realgründen nicht allein bezweifelt, sondern grundsätzlich negiert.

Zwischen Descartes und Spinoza wäre auch Malebranche ein Platz anzuweisen, der aus den Prämissen Descartes' einen Persönlichkeitspantheismus entwickelte, wie in anderer Richtung Spinoza daraus seinen naturalistischen, den Zweckbegriff ausschließenden Pantheismus. Die ausgehobenen Stellen sind: Gott ist Ursache der Dinge; die Natur handelt nicht nach Zwecken; die göttliche Liebe. Daß der Zweckbegriff, richtig angewendet, ein Asyl der Unwissenheit sei (S. 95), müssen wir der modernen Naturwissenschaft bestreiten.

Locke vertritt seine Leugnung angeborener Grundbegriffe, Berkeley stellt die abstrakten Ideen in Abrede: Ausflüsse des die neuere Philosophie beherrschenden Nominalismus, dessen Gepräge selbst Leibniz' Monadologie (S. 125 ff.) trägt. Hume charakterisiert sich durch die sensualistisch-skeptische Theorie vom Ursprung der Ideen und bereitet die Kantsche Kritik vor, in den Erörterungen über die Idee einer notwendigen Verknüpfung. Großen Raum nimmt Kant mit seiner aprioristischen Lehre von einer „reinen" Vernunfterkenntnis und mit seiner autonomen Moral ein. Der Mangel in der Aufzählung möglicher Erkenntnisstandpunkte ist vom Vf. der Erläuterungen (Menzer) nicht erkannt oder nicht hervorgehoben (S. 182). Das Subjekt verhält sich weder rein passiv, noch rein aktiv im Erkennen, speziell dem intellektuellen: es wird durch die aus dem Objekte abstrahierten (nicht im Sinne Lockes!) Begriffe informiert. Von Fichte ist die erste

Einleitung in die Wissenschaftslehre, von Hegel die Darstellung seines Begriffes von der Geschichte der Philosophie, außerdem die Erörterung des Satzes von der Vernünftigkeit des Wirklichen mitgeteilt. Die zwischen Fichte und Hegel gelassene Lücke (Schelling) wird sicher in einer weiteren Auflage ausgefüllt werden. An Hegel schließen sich seine beiden Antipoden Herbart und Schopenhauer an, der erstere mit seiner Leugnung der Veränderung und als Vertreter einer Vielheit des absoluten Seins, der letztere mit seinem Voluntarismus und Pessimismus gegenüber dem einseitigen Intellektualismus uud Optimismus Hegels.

Mit den Worten: „Dieses Werk ist das Produkt größter Wahrheitsliebe und vieler Jahre angestrengtester Lern- und Forschungsarbeit. Alle großen Welträtsel sind in demselben wissenschaftlich gelöst enthalten“, beginnt das Vorwort der Schrift J. Lichtneckerts, deren vollständigen Titel wir zur Orientierung des Lesers mitteilen wollen. Derselbe lautet: „Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls. Der Ideal- oder Selbstzweckmaterialismus als die absolute Philosophie. Die wissenschaftliche Lösung aller großen physikalischen, chemischen, astronomischen, theologischen, philosophischen, entwicklungsgeschichtlichen und physiologischen Welträtsel.“

Das vorliegende Heft des epochemachenden Werkes bietet uns „die wissenschaftliche Lösung“ des Zeiträtsels, des Gravitations-, Magnetismus- und Elektrizitätsrätsels endlich die Erörterung des ewigen Sternenkreislaufes und die Lösung des Raumrätsels. Für weitere Hefte wird uns versprochen die Lösung des Gotträtsels, und zugleich schon verraten, daß „Gott absolut identisch ist mit Stoff und Materie“.

Der gütige Leser wird uns nicht zumuten, derartige Entdeckungen, deren Licht uns förmlich blendet, zu kritisieren. Man stellt sie mit den Worten des Autors selbst dar und setzt derart den Leser in den Stand, selbständig anzustaunen und die neue absolute Philosophie, womit das neue Jahrhundert so glänzend inauguriert wird, zu beglückwünschen.

Sollen wir uns übrigens eine Bemerkung gestatten, so erinnert uns die Auffassung des Vfs. von den Begriffen: Zeit, Raum, Stoff, Gott an den seligen Rohmer, der an die Spize seines „theistischen“ Systems den unendlichen Raum

und die unendliche Zeit stellt, und die letztere aus dem ersteren alles Sein, auch das göttliche herauswickeln läßt.

Die Lösung des Zeiträtsels ist im folgenden gegeben. „Zeit und Bewegung sind gleichbedeutende Begriffe.[1] In unserem Gehirne empfinden, oder wir möchten lieber sagen, hören wir fortlaufend den durch das Herz bewegten Blutkreislauf, in Form eines ununterbrochen vergehenden, seienden und werdenden Fließens oder Strömens oder Aufeinanderfolgens, und dies verursacht in uns die subjektive, resp. physiologische Zeitempfindung, und damit ist das Rätsel der Zeit mit einem Schlage gelöst."

„Dies ist unsere große Entdeckung, welche gewiß bei allen Denkern gewürdigt werden dürfte" (S. 7 f.). Gewürdigt gewiß! Nur fragt es sich, ob im Sinne des glücklichen Entdeckers.

Der Vf. macht mit seiner welterschütternden Entdeckung Ernst. Er schlägt vor, „die Uhrzeit oder -Bewegung, welche zur Messung der Erdrotationsbewegung dient, nach dem modernen Längenmaße einzuteilen, also statt von 24 Stunden von 10 Kilometern usw. zu reden" (S. 10 f.). Als Anfangsmoment des Welttages soll die Mitternacht von Jerusalem als der zukünftigen Welthauptstadt festgesetzt werden (S. 12). Von demjenigen Jahre angefangen, wo dieses Werk veröffentlicht wird, schlagen wir aus „Glückseligkeitsgründen vor, eine neue Ära zu begründen". Wir empfehlen diese Vorschläge einem schleunigst zu berufenden Weltkongreß.

Die unendliche ewige, unorganische Materie hat ein Gefühls-, Willens-, Gedächtnis- und Denkvermögen (S. 15). „Das ewige Fundament der Weltordnung ist das von der unendlichen Welt ewig zwingend angestrebte größte Wohl und der kleinste Schmerz" (S. 18).

„In den nachfolgenden paar Zeilen haben wir das Rätsel der Gravitation als das schwierigste und geheimnisvollste aller Welträtsel gelöst, was uns kein geringes Kopfzerbrechen verursachte" (S. 19). Die Lösung liegt in der Annahme eines kontinuierlichen Gravitationsäthers außer dem atomistischen Lichtäther. „Alle Himmelskörper ziehen sich durch Absorption der sich gegenseitig zugesendeten

[1] Einige Zeilen vorher heißt es von Aristoteles, er habe mit Recht die Zeit das Maß der Bewegungen genannt; also unterscheidet Aristoteles Zeit und Bewegung, während sie der Vf. identifiziert.

und durchdringenden Gravitationsstrahlen dadurch an, daß sie die absorbierten Gravitationsstrahlen in eigene Massenbewegungen nach der Richtung ihrer gegenseitigen Mittelpunkte umwandeln" (S. 21).

Mit Recht verwirft der Vf. die unvermittelte Fernwirkung. Beachtung verdient die Vorstellung einer vom anziehenden Körper (wobei übrigens die Anziehung eine wechselseitige ist) ausgehenden Bewegungskraft, die, wie wir sagen würden, in dem angezogenen eine Potenz aktuiert, Bewegungskraft erzeugt, infolge deren die Körper sich einander nähern. Um so absurder ist der Hylozoismus, der z. B. in der Behauptung enthalten ist, daß das Wasser im Eiszustande sein höchstes Selbstwohl fühle (S. 27).

Raum, Materie, Wasserstoff, Äther fließen dem Entdecker unterschiedslos ineinander.

„Das gelöste Gravitationsrätsel ist die herrlichste Frucht aus der Verbindung der Physik mit der Schopenhauerschen Philosophie. Wir sehen daraus, daß auch in das Innere der Natur oder Gottheit (!) der menschliche Geist zu dringen vermag (S. 35).

Analog ist die Behandlung des Magnetismus und der Elektrizität. „Der Blitz folgt deswegen den besten Leitern, weil er sich in denselben am ungestörtesten zu bewegen vermag, durch welches er sein höchstes Selbstwohl empfindet" (S. 58).

Der Vf. nimmt einen ewigen, anfangs- und endlosen Kreislauf an. „Der kontinuierliche Weltraum ist der unendliche Ozean, aus welchem die Sterne des Himmels entspringen und in den sie wieder einmünden im ewigen Kreislaufe" (S. 65).

Der Vf. konnte ebensogut aus dem Nichts die Welten hervorgehen lassen, wie aus dem Unding eines unendlichen Raumes, der sich zu Stoff verdichtet, aus dem hinwiederum das geordnete Weltall, der Kosmos samt unorganischen und organischen Wesen, mit Körpern und Geistern sich entwickeln soll. Nihilismus ist ja das Ende der modernen philosophischen Weisheit.

Der systematische Nonsens dieser neuesten philosophischen Leistung klingt in den poetischen Worten aus: „Der Himmel ist einem unendlichen Garten zu vergleichen, in welchem die Sterne in ewiger Aufeinanderfolge knospen, blühen und verwelken" (S. 100).

DIE NATÜRLICHE ERKENNTNIS DER SELIGEN NACH S. THOMAS VON AQUIN.

VON P. FR. GUNDISALV FELDNER,

MAGISTER S. TH., ORD. PRAED.

1. Im 16. Band, 3. Heft des Philosophischen Jahrbuches der Görres-Gesellschaft bringt der Herausgeber desselben, Herr Dr. Const. Gutberlet, einen Schlußartikel über die natürliche Erkenntnis der Seligen, den wir nicht unbesprochen lassen dürfen. In diesem Artikel, vom Herausgeber des Philosophischen Jahrbuches, Herrn Dr. Const. Gutberlet, selber verfaßt, wird die Behauptung ausgesprochen, daß der hl. Thomas in der Lehre über die natürliche Erkenntnis der Seligen sich selber widerspreche, und daß die Gründe, welche der Doctor Angelicus diesbezüglich anführt, mit seiner sonstigen Lehre ebenfalls im Widerspruche stünden. Das ist fürwahr Grund genug, daß wir die Angelegenheit genauer verfolgen; um so mehr, als keiner der vielen Kommentatoren, die sämtliche Werke des hl. Thomas allseitig und auf das sorgfältigste auf ihre Richtigkeit geprüft haben, je auf diese Widersprüche gestoßen ist. Es erscheint darum mehr als sonderbar, daß allen den gelehrten Männern der frühern Zeit dieser wichtige Umstand ganz und gar entgangen, und es erst dem Herausgeber des Philosophischen Jahrbuches gelungen sein sollte, hierüber helles Licht zu verbreiten.

2. Der Verfasser stellt zunächst die Frage, welche Objekte die Seele dort erkenne, welches die Ausdehnung der Erkenntnis der abgeschiedenen Seele sei, und bemerkt darauf, es müsse zugegeben werden, daß sie nicht gerade alles Erkennbare umfasse, auch nicht der durch die selige Anschauung gegebenen gleichkomme. Nach dem hl. Thomas würde sie nicht einmal durch die ihr eingegossenen species die Einzeldinge erkennen, sondern die Ideen würden wie die Allgemeinbegriffe des Diesseits dieselben nur konfus und ununterschieden darstellen. Nach dem hl. Lehrer sind nämlich alle von den sinnlichen Vorstellungen abstrahierten Begriffe universaler Natur; nur durch Verbindung derselben mit den Phantasmen, d. i. mit der individuellen Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung und Abstraktion kann

ein Individuum erkannt werden; da aber im Jenseits dieses Mittel der Individualisierung wegfällt, so müßten ihre natürlichen Erkenntnisse sehr allgemeiner Natur und unbestimmt sein.

Doch wird diese Individualisierungstheorie nicht von allen zugegeben, und behauptet Suarez, wie es scheint mit Recht, daß durch die Abstraktion auch die Einzelbegriffe vom Verstande allein gebildet werden können. Jedenfalls muß man dies für das Jenseits zugeben, wo durch göttlichen Einfluß der Wegfall der Sinnlichkeit ersetzt werden muß. Denn wenn dieser Einfluß die Erkenntnis ohne Sinnlichkeit überhaupt möglich machen kann, dann auch inbezug auf die Einzelvorstellungen. Die Engel erkennen ja auch die Einzeldinge durch die ihnen angeborenen, eingegossenen species, also auch die nach Geistesweise erkennende Seele. Nun behauptet der hl. Thomas allerdings, die species der Seele seien zu schwach, um auch wie die englischen die unter dem Universalbegriffe enthaltenen Einzeldinge zu erkennen; aber es ist einleuchtend, daß, wenn es überhaupt möglich ist, durch eingegossene Ideen Einzelnes zu erkennen, dann dies auch durch die schwächsten, wenn auch weniger deutlich und in geringem Umfange, möglich ist.

Auch Thomas gibt diese Möglichkeit für die species der Seelen zu: denn wenn auch nicht alles, so doch sehr vieles Einzelne läßt er durch jene species die Seele erkennen: alles nämlich, was sie früher schon erkannte, oder wofür sie eine besondere Affektion hat, oder wozu sie eine natürliche Beziehung hat, oder worauf sie Gott hinrichtet. Nun darunter kann man alle Einzeldinge und Ereignisse subsumieren, die irgend welches Interesse für sie haben. Was da noch übrig bleibt, wird sie nicht erkennen, weil sie es gar nicht ins aktuale Bewußtsein eingehen lassen will, weil sie „nichts davon wissen will". — Mit dieser vorgetragenen unbestreitbaren Lehre des hl. Lehrers steht es nicht recht im Einklang, wenn er den Abgeschiedenen die Kenntnis der diesseitigen Verhältnisse abspricht. S. 271.

3. Es drängt sich uns die Frage auf: ist diese vom Verfasser vorgetragene Lehre in Wirklichkeit die „unbestreitbare Lehre des hl. Thomas"? Diese Frage muß leider zum Teil verneint werden. Wenigstens in dieser Fassung ist es sicher nicht die Lehre des hl. Thomas. Zufolge

Seite 269 würde die Seele nach S. Thomas nicht einmal durch die eingegossenen species die Einzeldinge erkennen, weil diese species, wie die Allgemeinbegriffe des Diesseits, die Einzeldinge nur konfus und ununterschieden darstellen. Seite 270 dagegen erkennt die Seele durch eben diese species alle Einzeldinge und Ereignisse, die irgend welches Interesse für sie haben. Ausgenommen ist nur das, „wovon sie nichts wissen will". Das ist allerdings ein offener Widerspruch. Der Verfasser beruft sich auf die theologische Summa: I. p. q. 9. 89. a. 3. Allein, wer diesen Artikel auch nur etwas genauer gelesen hat, der muß einfach gestehen, daß daselbst von der Erkenntnis der Einzeldinge überhaupt gar nicht die Rede ist. Der englische Lehrer spricht darin ausdrücklich von der Erkenntnis aller Naturdinge durch die abgeschiedene Seele. Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat. Unter naturalia versteht S. Thomas die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge, der Körper. Es ist also hier die Rede von der Erkenntnis der Wesenheit der Naturdinge, der Körperwelt, und zwar aller sinnenfälligen Dinge, omnia naturalia, keineswegs aber von der Erkenntnis der Einzeldinge. Über letztere handelt der nächstfolgende Artikel, den auch unser Verfasser zitiert als Beweis für seine zweite Behauptung. Diese nun lautet, daß nach S. Thomas die Seele durch die eingegossene species „sehr vieles Einzelne" erkenne, so daß man eigentlich alle Einzeldinge und Ereignisse darunter subsumieren könne.

4. Ferner ist es nicht richtig, daß nach der Lehre des hl. Thomas „ein Individuum" nur mit der individuellen Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung und Abstraktion erkannt werden könne. Das Individuum als solches bildet kein Hindernis für die geistige Erkenntnis, sondern die sinnenfälligen, stofflichen Eigenschaften dieses „Individuums". Die Behauptung des Verfassers ist also nur dann richtig, wenn es sich um ein Individuum der Naturdinge, der Körper handelt. Wenn Suarez behauptet, und nach unserem Verfasser mit Recht, daß durch Abstraktion auch Einzelbegriffe vom Verstande allein gebildet werden können, so hat uns der Verfasser zu sagen vergessen, was er unter dieser Abstraktion versteht, von wo diese Abstraktion ausgeht: vom Gegenstande oder vom Phantasma; endlich, ob diese Einzelbegriffe direkt oder auf reflexivem Wege gebildet werden können. Die Lehre des hl. Thomas läßt sich

demnach nicht so einfach mit den Worten: „durch Abstraktion können vom Verstande allein auch die Einzelbegriffe gebildet werden", als unrichtig abtun, so oft es sich um einzelne Naturdinge als solche handelt. Davon aber ist hier die Rede.

Indessen beschäftigt uns diese Angelegenheit hier nicht weiter. Wir fragen jetzt nach der natürlichen Erkenntnis der abgeschiedenen Seelen. Die Behauptung des Verfassers nun, nach dem hl. Thomas würde die Seele nicht einmal durch die ihr eingegossene species die Einzeldinge erkennen, sündiget gegen die Logik, ist in sich nach dieser Form unrichtig und durch den Verfasser selber später widerlegt. Es ist logisch unerlaubt, zu schließen: die Seele erkennt nicht alle Einzeldinge; also dann gar keine.

5. Nun behauptet der hl. Thomas allerdings, die species der Seele seien zu schwach, um auch wie die englischen die unter dem Universalbegriffe enthaltenen Einzeldinge zu erkennen. — Wo lehrt der hl. Thomas das? S. Thomas sagt, diese species seien zu schwach, um alle Einzeldinge zu erkennen. Unser Verfasser aber läßt ihn lehren, sie seien zu schwach, um die Einzeldinge zu erkennen. Einige muß die Seele erkennen, wie wir noch hören werden. Darum schließt der Verfasser logisch unrichtig. Der englische Lehrer will nichts anderes dartun, als die Tatsache feststellen, daß die Erkenntnis der abgeschiedenen Seele der Ausdehnung nach der Erkenntnis des Engels nicht gleichkomme. Dies gilt inbezug auf alle Wesenheiten sowohl, als auch hinsichtlich aller Einzeldinge der Naturkörper. Auch im 4. Artikel ist die Rede von den Naturdingen, von den sinnenfälligen Einzelwesen. Es heißt doch ausdrücklich im 3. Artikel: angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia (Wesenheiten); ferner im 4. Artikel: animae separatae cognoscunt aliqua singularia, sed non omnia. Der Grund aber, warum die Erkenntnis der Seele durch die species an Umfang und Ausdehnung jene der Engel nicht erreicht, liegt klar auf der Hand. Die species aller Wesenheiten und Individuen der Naturdinge sind den Engeln bei der Erschaffung mitgeteilt worden, weil ein anderer Weg für die natürliche Erkenntnis ihnen nicht offen steht. Darum mußte Gott bezüglich der Naturdinge diese species ihnen schon bei der Erschaffung mitteilen. Für die Seele des Menschen an sich dagegen

ist die Erkenntnis durch eingegossene species nicht eine natürliche, denn sie ist in der Lage, die Wesenheit der Dinge durch die Abstraktion und die Einzeldinge durch die Sinne zu erkennen. Daher ist es ihr natürlich, mit dem Leibe verbunden zu sein. Selbst für die abgeschiedene Seele ist demnach die Erkenntnis durch die von Gott mitgeteilten species nicht eine natürliche, sondern eine außernatürliche Erkenntnis. Ferner gehört es zu der natürlichen Vollkommenheit des Engels, daß er alle Gattungen, Arten und Einzelwesen der Naturdinge erkenne. Das ist bei der menschlichen Seele nicht der Fall. Vielmehr will sie von manchen Dingen, wie der Verfasser richtig bemerkt, „gar nichts wissen". Sie wünscht also gar nicht alle Einzeldinge, alle Individuen, auch nicht alle Wesenheiten zu erkennen. Das ist die „unbestreitbare Lehre" des hl. Thomas an verschiedenen Stellen. Die abgeschiedene Seele wird demnach durch die species alles dasjenige auf natürliche Weise erkennen, worauf ihr natürliches Verlangen gerichtet ist. Considerandum est, quod eo modo, quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet. Singularia namque non sunt de perfectione naturae propter se, sed propter aliud, scilicet ut in eis salventur species, quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem, nisi inquantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. ... Unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens. Haec igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo . . . Sic igitur dicendum est, quod animae separatae naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. QQ. disput. de anima a. 18. — Die abgeschiedene Seele erkennt also auf natürliche Weise im allgemeinen die Wesenheiten aller Naturdinge, doch nicht in der Art, daß sie die Wesenheit eines jeden Naturdinges für sich allein oder gesondert erkännte. Das verlangt sie auch gar nicht. Ferner erkennt die Seele gar viele einzelne Naturdinge, aber nicht alle, was ebenfalls gar nicht ihr Wunsch ist. Animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua. QQ. disput. de anima. a. 18 ad 7. — Circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus,

et aliter animae separatae. Diximus enim in superioribus: a. 18; quod efficatia virtutis intellectivae, quae est in angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium. Et ideo per huiusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quae se extendunt. Unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium, quae sub speciebus continentur. Efficatia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis. Propter quod naturale est animae corpori uniri. Et ideo supra dictum est, quod anima separata non cognoscit omnia naturalia etiam secundum species determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quae anima habet aliquem ordinem specialem, vel inclinationem, sicut ad ea quae patitur, vel ad ea ad quae afficitur, vel quorum aliquae impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quasdam. QQ. disput. de anima a. 20.

Der hl. Thomas gibt auch darüber Aufschluß, was diese Seele durch ihre natürliche Erkenntnis zu wissen wünscht, und anderseits, wovon sie „nichts wissen will". Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa, quae pertinent ad perfectionem intellectus. Et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum.... Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit. Nec iterum cognoscere illa, quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Summa theol. 1. p. q. 12. a. 8. ad 4. -- Daraus ergibt sich die völlige Unrichtigkeit der Schlußfolgerung, welche unser Verfasser kurz mit den Worten zieht: „Die Engel erkennen ja auch die Einzeldinge durch die ihnen angeborenen, eingegossenen species, also auch die nach Geistesweise erkennende Seele". Dieser Schluß ist aus mehr als einem

Grunde durchaus falsch. Denn der Verfasser stellt die abgeschiedene Seele auf eine und dieselbe Stufe der natürlichen Vollkommenheit mit dem Engel inbezug auf die natürliche Erkenntnisweise, folgerichtig dann auch hinsichtlich des natürlichen Seins. Operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi. „Nach Geisterweise erkennen" berechtigt logisch durchaus nicht zu der nämlichen Ausdehnung.

6. Die Ansicht des Verfassers (S. 271), daß die abgeschiedene Seele die Engel nicht bloß erkennen, sondern schauen werde, ist nicht die Lehre des hl. Thomas. Das Wort „schauen" im Sinne des englischen Lehrers bedeutet: „videre facie ad faciem", wie wir es von Gott als Gegenstand der Seligkeit aussagen. Es würde also besagen, daß die Seele den Engel ganz und gar erkennt mit allem, was er ist, und was sich in ihm befindet. Das ist aber durchaus nicht richtig, wie folgende Einwürfe und Antworten im hl. Thomas beweisen. Obiectio: anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia. — Responsio: ad primum in contrarium dicendum, quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam. Et ideo non oportet quod cognoscat omnia, quae in ipsa sunt per similitudinem. QQ. disput de anima a. 18. ad 1. in contr. — Obiectio: anima separata cognoscit substantiam separatam inquantum est intelligibilis. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu eius existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes. — Responsio: ad tertium dicendum quod species quae sunt in intellectu angeli sunt intelligibiles intellectui eius, cuius sunt formae, non tamen intellectui animae separatae. ibid. Vgl. daselbst: ad 4, 5, 7. Aber noch an vielen anderen Stellen erklärt der hl. Thomas ausdrücklich, daß die abgeschiedene Seele die Engel nur unvollkommen erkenne. Die unvollkommene Erkenntnis indessen verträgt sich nicht mit dem „Schauen". Unter letzterem verstehen wir die möglichst vollkommene Erkenntnis, während die Erkenntnis der Seele inbezug auf die Engel nicht jene Vollkommenheit erreicht, mit welcher sie die anderen abgeschiedenen Seelen erkennt. Vgl. Summa th. 1. p. q. 89.

a. 2—a. 3. ad 1, ad 2—3. p. q. 11. a. 1. ad 2. — QQ. disput. de anima. a. 17.

7. Mit der „unbestreitbaren“ Lehre des hl. Lehrers stehe es nun, meint unser Verfasser, nicht recht im Einklang, wenn er den Abgeschiedenen die Kenntnis der diesseitigen Verhältnisse abspricht. Und warum? Denn es kann doch die abgeschiedene Seele in der ganzen Welt kaum etwas mehr interessieren als das Los der Hinterbliebenen; ja die im Leben erworbene Kenntnis der individuellen Verhältnisse schließt sogar die Kenntnis vom Diesseits auch im Jenseits ein (S. 272).

8. Wir begreifen unbedingt nicht, wieso hier in der Lehre des hl. Thomas ein Einklang nicht bestehen könne. Denn zunächst hat der englische Lehrer in den früheren Artikeln von der Erkenntnis der abgeschiedenen Seele inbezug auf die Naturdinge, Naturkörper gesprochen; jetzt im Artikel 8 redet er von den menschlichen Handlungen. Früher hat der Heilige dargetan, daß die Seele nicht alle Wesenheiten und nicht alle Individuen der Naturdinge erkenne, wohl aber sehr viele. Der englische Lehrer führt auch die Gründe an, warum die Seele sehr viele Einzeldinge erkenne, und was alles sie erkenne: nämlich alles, was sie früher schon erkannte, das, wofür sie eine besondere Affektion hat, das, wozu sie eine natürliche Beziehung unterhält, das, was in ihr eine Spur zurückgelassen hat, endlich das, worauf sie Gott hinordnet. Leugnet nun der hl. Thomas das alles hier im Artikel 8? Nein, mit keinem Worte. Was meint aber dann S. Thomas, wenn er bestreitet, daß die abgeschiedene Seele wisse, was hier auf Erden geschieht? Wir werden mehrfach unterscheiden müssen. Was alles wünscht die menschliche Seele, sei es die hier auf Erden, sei es die abgeschiedene, von Natur aus zu wissen, mit der natürlichen Erkenntnis zu erreichen? worauf richtet sich ihr natürliches Verlangen? Diese Frage hat der hl. Thomas bereits früher beantwortet. Obiectio: rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium; et ita videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit. — Responsio: dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa, quae pertinent ad perfectionem intellectus. Et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo

videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc naturale eius desiderium tendit. Nec iterum cognoscere illa, quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, Confess. V. cap. 4, infelix homo qui scit omnia illa (sc. creaturas), te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. Summa th. 1. p. q. 12. a. 8 ad 4.

Wir werden also dem Verfasser, der meint: „Es kann doch die abgeschiedene Seele in der ganzen Welt kaum etwas mehr interessieren als das Los der Hinterbliebenen", zu allererst mit dem hl. Thomas antworten: Sie irren sich, Herr Verfasser. Die abgeschiedene Seele interessiert zunächst einzig und allein die Anschauung Gottes, die visio beatifica, sonst nichts. Besitzt sie diese, so ist ihr natürliches Verlangen vollkommen gestillt. Mehr wünscht sie von Natur aus nicht zu wissen, gesetzt den Fall, daß sie wirklich nichts anderes kennen könnte, was ja nicht zutrifft.

9. Der vorhin angeführte Satz des Verfassers kann nun auch den Sinn haben, daß die abgeschiedene Seele sich um das künftige Los der Hinterbliebenen interessiere. Diesbezüglich erklärt der hl. Thomas, daß weder die Engel, noch die abgeschiedene Seele das Zukünftige als solches zu erkennen vermögen. Denn das Zukünftige hat jetzt noch kein aktuelles Sein, ist somit überhaupt nicht erkennbar, außer in der Ursache. Sprechen wir nun vom „Los der Hinterbliebenen", so liegt es auf der Hand, daß dieses „Los" eine durchaus freie, also kontingente Ursache hat. Somit ist es auch für die abgeschiedene Seele in seiner Ursache nicht erkennbar, und dies so wenig, wie für den Engel. Futura quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia. Quia sicut aliquis deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Summa theol. 1. p. q. 89. a. 7 ad 3. — Ad quartum dicendum, quod neque angeli omnia futura contingentia cognoscunt. Per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participant

speciem. Unde futura quae nondum participant speciem, inquantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum sunt in praesentia in suis causis. QQ. disput. de anima a. 20 ad. 4. Vgl. Sent. 4. d. 50. q. 1. a. 4 ad 4.

10. Oder meint der Verfasser mit dem „Los der Hinterbliebenen" das Gnadenleben, die Heiligung, Auserwählung usw.? In diesem Sinne kann die abgeschiedene Seele natürlicherweise nichts erkennen. Das Gebiet der Übernatur, der Gnade, gehört einer höheren Ordnung an, entzieht sich also der natürlichen Erkenntnis eines jeden Geschöpfes, selbst des Engels. Zudem hängt das „Los der Hinterbliebenen" in diesem Sinne einzig und allein vom Willen Gottes ab, den keine Kreatur durch ihre natürliche Erkenntnis zu erfassen vermag. In angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt rectum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiae angeli cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si autem unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea, quae ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur apostolus 1. Cor. 2. 2: quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in eo est. Ita et quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus Dei. Summa th. 1. p. q. 57. a. 5.

11. Dasselbe gilt nun auch bezüglich der Gedanken und Akte des Willens der „Hinterbliebenen". Obgleich diese Gedanken und Willensakte an und für sich die natürliche Ordnung nicht übersteigen, so sind sie doch für die natürliche Erkenntnis der abgeschiedenen Seele und auch des Engels unzugänglich. In dieser Beziehung gehören sie ebenfalls zu der höheren Ordnung. Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium, et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis. . . . Et ideo ea quae in voluntate sunt vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est enim, quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult.

Et ideo dicit Apostolus 1. Cor. 2. 2, quod quae sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Summ. th. 1. p. q. 57. a. 4.

12. Fassen wir nun alles das kurz zusammen, was die abgeschiedene Seele natürlicherweise erkennt, und was sie nicht erkennt:

a) Die abgeschiedene Seele erkennt naturgemäß alle Gattungen, Arten und Kräfte, die ganze Ordnung des Universums: kurz alles das, was wir hier auf Erden durch Studium uns erwerben wollen. Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae; omnis autem res, cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus eius naturalis; oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, ut cognoscat omnium rerum genera, et species, et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium ergo singula praedictorum. Quaelibet igitur divinam substantium videntium cognoscit omnia supradicta. Summa contr. gent. lib. 3. cap. 59. Vgl. das. 3. Beweis.

b) Die abgeschiedene Seele erkennt durch ihre natürliche Auffassung alles, was zur Vollkommenheit des Universums gehört. Das sind aber wesentlich die Arten der Naturdinge und das Einzelne. Quaelibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera, species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in substantia divina cognoscet. Si autem praemissa diligenter considerentur, patet, quod quodammodo videntes divinam substantiam omnia vident; quodammodo vero non. Si enim per omnia illa intelligantur, quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod, videntes divinam substantiam, omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia quaecunque ad perfectionem universi pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Propter quod secundum Augustinum super genes. ad litter. quaecunque facta sunt per Dei verbum, ut in prima natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica, ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum

et earum proprietas, et virtutes; ad naturas enim specierum intentio naturae fertur. Individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae, ut omnium speciarum naturas, et virtutes, et propria accidentia cognoscat. Per cognitionem autem naturalium specierum et individua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quae dicta sunt supra de cognitione Dei et angelorum potest esse manifestum. ibidem.

c) Die abgeschiedene Seele erkennt nicht alles, was Gott selber erkennt: z. B. das, was Gott tun kann, aber weder tut, noch je tun wird. Si autem per omnia intelligantur omnia, quae Deus suam essentiam videndo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius ostensum est. Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo quidem quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec facit, nec facturus est unquam. Omnia enim huiusmodi cognosci non possunt, nisi eius virtus comprehenderetur. Quod non est possibile alicui intellectui creato. — ibid.

d) Die abgeschiedene Seele erkennt nicht alle die Gründe, weshalb die Dinge hier auf Erden geworden und so geordnet sind. Um alles das zu erkennen, müßte die Seele den Zweck Gottes voll begreifen und dadurch die Güte Gottes allseitig, komprehensiv erfassen, was kein geschaffener Verstand imstande ist. Secundo quantum ad rationes rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus, nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est, ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona, quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt. Quod esset divinam bonitatem et etiam sapientiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. — ibid.

e) Weiter vermag die abgeschiedene Seele nichts von dem zu erkennen, was vom Willen Gottes allein abhängt, wie z. B. die Vorherbestimmung, Auswahl, Rechtfertigung usw. Tertio quantum ad ea, quae ex sola Dei voluntate dependent, sicut praedestinatio, electio et iustificatio et huiusmodi, quae ad sanctificationem pertinent creaturae. — ibid.

f) Die abgeschiedene Seele erkennt im allgemeinen nicht die Gedanken und Akte des Willens der Menschen hier auf Erden, weil diese vom Willen des Menschen selber abhängig sind und dadurch der natürlichen Ordnung entzogen werden. Vgl. QQ. disput. de veritate q. 8. a. 13. — QQ. disput. de daemonibus a. 8.

g) Die abgeschiedene Seele, welche bereits zur Anschauung Gottes gelangt ist, erkennt alles, was gegenwärtig hier auf Erden geschieht, weil diese Kenntnis zu ihrer natürlichen Vollkommenheit gehört. Diese Seele ist ja Mitarbeiterin am Reiche Gottes. In diesem Sinne ist die abgeschiedene Seele den Engeln gleichgestellt. Magis autem videtur secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales: de quibus etiam Augustinus asserit quod ea, quae apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum iustitiae divinae dispositio exigit. Summa th. 1. p. q. 89. a. 8. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est, ut in essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea, quae ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea, quae ad ipsos pertinent. Et ideo oportet ut ea in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quod auxilium indigentibus praebeant ad salutem. Sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit. Unde patet, quod sancti cognitionem habent eorum, quae ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota, et orationes, et devotiones hominum, qui ad eorum auxilium confugiunt. Sent. 4. d. 45. q. 3. a. 1. — Vgl. Sent. 4. d. 50. q. 2. a. 4. qu. 1 ad 1. — QQ. disput. de veritate q. 8. a. 11 ad 2.

h) Die abgeschiedene Seele im Himmel erkennt durch Offenbarung Gottes alles, was hier auf Erden geschieht, selbst die Gedanken und Herzenswünsche. Dies aber nicht deshalb, damit ihre Seligkeit vollkommen werde, sondern weil ihr Amt das notwendig macht. Mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus

cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit, XII. Moral. cap. 14, in Verbo manifestatur illud, quod decet eos cognoscere de eis, quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus Deo manifestante cognoscunt. Summa 2. 2. q. 83. a. 4 ad 2. — Quamvis nulla cognitio creaturae de substantia sit beatitudinis quasi beatificans, tamen aliqua creaturae cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem angeli pertinet, ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur: et similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet, ut cognoscant eos, qui eorum beneficia implorant, vel etiam ad alias creaturas de quibus laudare debent Deum. QQ. disput. de veritate q. 8. a. 4. ad 12.

13. Die scheinbare Berechtigung des Vorwurfes der Inkonsequenz, welchen der Verfasser dem hl. Thomas machen zu müssen glaubt auf Grund des Artikels 8, vgl. S. 271, bezieht sich also eigentlich nur auf jene abgeschiedene Seele, welche noch nicht in den Himmel eingegangen ist, oder wie z. B. die der ohne hl. Taufe verstorbenen Kinder, welche niemals zur Seligkeit gelangen wird. Allein wir müssen diese Berechtigung, gerade auf den genannten Artikel 8 gestützt, als eine „nur scheinbare" erklären. Vergessen wir zunächst nicht das Geständnis des Verfassers S. 269, daß die natürliche Erkenntnis der abgeschiedenen Seele „nicht gerade alles Erkennbare umfasse". Im Artikel 8 nun spricht der hl. Thomas ausdrücklich von der natürlichen Erkenntnis: „secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur". Weiter macht der englische Lehrer auf die im Artikel 4 erwähnten Ausnahmen aufmerksam, die auch der Verfasser kennt. Ja, der Verfasser selber bemerkt: „Was da noch übrig bleibt, wird die Seele nicht erkennen, weil sie es gar nicht ins aktuale Bewußtsein eingehen lassen will." Ferner bemerkt der hl. Thomas im Artikel 8 auf den ersten Einwurf: die Seelen der Verstorbenen könnten ebensogut besorgt sein um die Angelegenheiten der Lebenden, ohne indessen deren Stand zu kennen, wie wir besorgt sind um die Verstorbenen, für sie beten usw., ohne deren Zustand zu kennen. Dazu kommt, erklärt der englische Lehrer, daß die Seelen die Dinge dieser Erde zu erkennen in der Lage sind durch

andere Seelen, welche in der Ewigkeit ankommen, oder durch die Engel, die bösen Geister, oder endlich durch eine Offenbarung Gottes. Ist denn in Anbetracht aller dieser Möglichkeiten, die S. Thomas ausdrücklich zugibt, die Behauptung des Verfassers, der englische Lehrer spreche den Abgeschiedenen die Kenntnis der diesseitigen Verhältnisse ab, wirklich eine richtige, und eine im heil. Thomas selber begründete? Der Vorwurf des Verfassers kann sich inbezug auf die natürliche Erkenntnis der Verstorbenen, nach den genannten Ausnahmen, höchstens nur noch auf das erstrecken, was „da noch übrig gleibt". Das aber erkennt die Seele nicht, weil sie „nichts davon wissen will".

Der englische Lehrer selber weist einigemal nicht undeutlich auf diesen Umstand hin. So bemerkt er an einer Stelle, der Grund, warum die Seele im Fegefeuer nichts von den „diesseitigen Verhältnissen" wisse, liege in den großen Schmerzen, welche diese Seele daselbst erleide. Quamvis aliquae animae defunctorum in suis receptaculis existentes ea quae hic aguutur ignorant, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea, quae in illis receptaculis patiuntur; vel etiam quia influentia superioris substantiae, quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum, quae ei secundum modum suum competunt. Sent. 4. d. 50. q. 1. a. 4 ad 1. — Aber selbst die armen Seelen im Fegefeuer wissen gar wohl um die „diesseitigen Verhältnisse", weil sie uns bitten, daß wir ihnen durch Gebete zu Hilfe kommen. Nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt. Sent. 4. d. 21. q. 1. a. 1. q. 4. — Anderswo beruft sich der hl. Thomas darauf, daß die abgeschiedene Seele ihren Willen der Gerechtigkeit Gottes auch inbezug auf den gewollten Gegenstand vollkommen unterworfen hat, somit auch ganz und gar zufrieden ist, wenn sie nur weiß, daß Gottes Wille überall geschieht. Dies gilt selbst von den Heiligen im Himmel. Animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem voluntati divinae, etiam in volito. Et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt, quam secundum quod per divinam justitiam vident esse dispositum. Sent. 4. d. 45. q. 3. a. 1 ad 3. — Selbstverständlich ist hier immer die Rede von

der natürlichen Erkenntnis der abgeschiedenen Seele. Um diese allein fragen wir.

Wenn also unser Verfasser ausruft: „Es kann doch die abgeschiedene Seele in der ganzen Welt kaum etwas mehr interessieren als das Los der Hinterbliebenen“, so hätte er diesen Satz doch auch beweisen sollen. Mit einer bloßen Behauptung ist der Wahrheit nicht gedient. Ferner hätte der Verfasser dartun sollen, daß nach dem hl. Thomas der abgeschiedenen Seele die Kenntnis des Loses der „Hinterbliebenen“ mangelt. Weiter wäre es seine Pflicht gewesen, zu beweisen, daß der abgeschiedenen Seele die natürliche Erkenntnis dieses Loses notwendig sei, weil ihr ein anderer Weg, zur Kenntnis der Dinge dieser Welt zu kommen, nicht offen steht.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat uns der heil. Thomas bereits gesagt, daß die abgeschiedene Seele im Himmel an und für sich genommen, nicht das mindeste Interesse hat, alle Geschöpfe dieser Welt zu kennen. Denn ihr Verstand wird dadurch nicht vollkommener, wenn sie nur Gottes Wesenheit schaut. Eine jede andere Erkenntnis müßte sich ja doch wieder auf die Anschauung Gottes als ihr Ziel beziehen. Daher wird alles und jedes Verlangen der Heiligen durch die Anschauung Gottes gestillt. Quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit sua ultima perfectione, non dicitur imperfecta etiamsi aliquae dispositiones praecedentes ei desint. Omnis autem cognitio, qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet. Nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Sent. 4 d. 49. q. 2. a. 5 ad 5. — Sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solum, quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, implebitur in hoc, quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem sufficit affectui, et eo habito omnia bona quodammodo habentur, ita eius visio sufficit intellectui: Ioan. 14, 8: Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. — ibid. ad 7. — Vgl. QQ. de veritate q. 8. a. 4 ad 13. Es steht also durchaus nicht ohne weiters fest, daß „doch die Seele in der ganzen Welt kaum etwas mehr interessieren kann als das

Los der Hinterbliebenen". Geschieht es ja doch auch schon hier auf Erden, daß Menschen in der höchsten Kontemplation, in der Ekstase, nichts von allen, nicht einmal von sich selber wissen, also die ganze Welt vergessen. So erklärt der hl. Paulus (2. Kor. 12, 2), er wisse nicht, ob er im Leibe oder außerhalb des Leibes in den dritten Himmel entrückt wurde. Vgl. S. Thomas: Summ. th. 2. 2. q. 175. — QQ. disput. de veritate q. 13. 9. 5.

Eine Schwierigkeit könnten in dieser Beziehung nur die Seelen der ungetauften Kinder und jene der Verdammten bieten. Allein hinsichtlich der ungetauften Kinder lehrt der hl. Thomas ausdrücklich, daß sie allles das erkennen, was der Mensch überhaupt auf natürliche Weise zu erkennen vermag, und noch manches andere dazu. Vgl. Sent. 2. d. 33. q. 2. a. 2. — QQ. disput. de malo q. 5. a. 3. — Auch den Seelen der Verdammten fehlt es durchaus nicht an der nötigen natürlichen Erkenntnis, wie der englische Lehrer an vielen Stellen nachweist. Vgl. Sent. 4. d. 50. q. 2. a. 2. — Sent. 4. d. 43. q. 1. a. 5. – Über die Erkenntnis der armen Seelen im Fegefeuer hat uns S. Thomas schon früher unterrichtet.

Hinsichtlich des zweiten Punktes hebt ja der englische Lehrer eigens hervor, daß die abgeschiedene Seele alles das erkenne, wozu sie eine besondere Neigung oder Affektion hat, wozu sie in einer natürlichen Beziehung steht. Das sind aber ohne Zweifel die „Hinterbliebenen". Darum bemerkt S. Thomas auch einmal, man müsse sichern Glaubens sein, daß die Heiligen im Himmel viel Gutes für ihre Nebenmenschen, bei Gott fürbittend, bewirken. Et tamen credendum est, quod (animae sanctorum) multum proximas iuvent, pro eis apud Deum intercedendo. Sent. 4. d. 45. q. 2. a. 1 ad 3. — Im Einwurf, auf welchen hier der englische Lehrer antwortet, ist die Rede von Verwandten und Freunden, also gewiß von „Hinterbliebenen". S. Thomas ist nicht im Zweifel darüber, daß die Heiligen alles das erkennen, wozu sie eine Beziehung haben. Nulli intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Summ. th. 3. p. q. 10. a. 2. Diese Beziehung aber unterhalten sie zunächst zu den „Hinterbliebenen", dann aber auch zu andern Menschen, denn sie sind Mitarbeiter Gottes. Sancti agnoscunt in Verbo omnia, quae ad eorum gloriam pertinent. Et quia ad magnam eorum gloriam est, quod alios iuvare possunt,

quasi Dei cooperatores existentes, ideo statim in verbo vident vota eorum, qui eos interpellant. Sent. 4. d. 15. q. 4. a. 5 ad 3. — Vgl. Sent. 4. d. 50. q. 2. a. 4 qu. 1 ad 1.

Damit ist der dritte Punkt auch schon beantwortet. Es ist gar nicht notwendig, daß die abgeschiedene Seele durch die natürliche Erkenntnis alles erfasse und wisse, weil es noch mehrere andere Wege gibt, die zur erforderlichen Erkenntnis führen. Auf diese verschiedenen Wege weist der hl. Thomas fortwährend hin. Von einem Mangel an Einklang in der Lehre des hl. Thomas kann somit nicht die Rede sein. Man darf offenbar nicht einen einzigen Artikel irgendwo herausgreifen, man muß seine Lehre im ganzen studieren, und der Widerspruch verschwindet sofort von selbst.

14. Der Verfasser geht aber noch einen Schritt weiter und behauptet, daß die Gründe, welche der hl. Thomas selbst berührt, eher das Gegenteil beweisen und mit seiner sonstigen Lehre im Widerspruche ständen. Diese Gründe des englischen Lehrers sind, selbstverständlich im Sinne unseres Verfassers, dafür von S. Thomas beigebracht, um zu beweisen, daß die Abgeschiedenen von den diesseitigen Verhältnissen nichts wissen. Also hören wir, was unser Verfasser gegen die Gründe des englischen Lehrers einzuwenden weiß.

Der hl. Thomas hat sich zu dieser Annahme — daß den Abgeschiedenen die Kenntnis der diesseitigen Verhältnisse abzusprechen sei — offenbar durch die Auktorität des hl. Augustinus und Gregorius verleiten lassen (S. 272). Warum die Gründe des hl. Thomas eher das Gegenteil beweisen und mit seiner sonstigen Lehre in Widerspruch stehen, wird so bewiesen: „S. Thomas erklärt, daß die Seelen dem Reiche der Geister angehören; die Geister wissen aber, was hier vorgeht, denn ihre Erkenntnis ist auch auf das einzelne gerichtet und wird durch lokale Entfernung nicht behindert. Wer sagt uns denn auch, daß die Abgeschiedenen so streng vom Diesseits geschieden sind? Wo der Aufenthalt der seligen Geister ist, wissen wir nicht: es entspricht aber mehr dem Gefühle der Christen und der Heiligen, ihn uns recht nahe, als in weiter Ferne und Isolierung zu denken. Es ist auch für ein religiöses Leben ersprießlicher, die jenseitige Welt in engster Verbindung mit der diesseitigen sich vorzustellen, worauf ja die Gemeinschaft der Heiligen, welche die

Offenbarung lehrt, der Schutz der Engel ausdrücklich hinweist. Sollte Gott die abgeschiedenen Seelen, die vollendeten Seligen so hermetisch von uns abgesperrt haben, daß sie nichts von den Ihrigen direkt erfahren können, während er doch den Teufeln gestattet, vor dem letzten Gerichte außerhalb der Hölle auf Erden umherzuschweifen und in die menschlichen Verhältnisse sich zu mischen? Für eine solche Isolierung besteht kein Grund; denn die Kenntnis des Diesseits ist für die Bewohner des Jenseits von hoher Bedeutung. Die Guten haben das höchste Interesse an den Ihrigen und erfreuen sich an ihrem Wohlergehen, ihrem guten Leben, das oft von dem Einflusse der Heimgegangenen abhängt; ihre Leiden können sie aber nicht betrüben. Den Verdammten gereicht es zur gerechten Strafe, wenn sie die schlimmen Früchte ihrer Aussaat erkennen und schauen müssen (S. 273).

15. Bleiben wir einstweilen bei dieser „Widerlegung" der Gründe des hl. Thomas stehen, um sie auf ihren Gehalt zu prüfen. Wir können vor allem die Überzeugung nicht gewinnen, daß der englische Lehrer durch die Auktorität des hl. Augustin und Gregorius sich hat „verleiten lassen". Soviel wir wissen, war S. Thomas nicht der Mann, der, außer der Hl. Schrift, durch irgendwelche Auktorität sich so ohne weiteres hat „verleiten" lassen. Aber selbst das zugegeben, so könnte man ihm hierüber kaum im Ernste einen Vorwurf machen, denn diese zwei Auktoritäten haben ein nicht geringes Gewicht. Indessen hat, wie gesagt, der englische Lehrer dabei auf seinen eigenen scharfen und klaren Verstand nicht vergessen und niemals etwas blindlings, ohne vorausgegangene eigene Untersuchung, als seine eigene Anschauung ausgegeben. Die abgeschiedenen Seelen gehören nach S. Thomas allerdings dem Reiche der Geister, der Engel an, aber sie werden dadurch doch nicht Geister oder Engel, sondern behalten immerfort die Wesenheit und Natur der menschlichen Seele bei. Schließt demnach unser Verfasser aus der natürlichen Erkenntnis des Einzelnen durch diese Geister oder Engel ohne weiteres auf eben diese natürliche Erkenntnis durch die abgeschiedenen Seelen, so sündigt er schwer gegen die Grundsätze der Logik. Übrigens ist es durchaus unrichtig, daß diese Geister ohne Unterschied alles durch ihre natürliche Erkenntnis wissen, „was hier vorgeht". Diese seine eigene Behauptung widerlegt der Verfasser

später selber, und dies gerade inbezug auf die Engel, die von denen der höhern Ordnung erst unterrichtet werden. Somit haben die Engel der niedern Ordnung offenbar nicht die natürliche Erkenntnis alles dessen, „was hier geschieht". Aber die Erkenntnis dieser Geister ist auf das Einzelne gerichtet! So erkennen die Engel alle Gattungen, Arten und Individuen der Naturdinge, der sinnenfälligen Wesen. Allein das ist doch wahrhaftig nicht eins und dasselbe mit allem dem, was „hier geschieht". Die merkwürdigste „Widerlegung" der Gründe des englischen Lehrers durch den Verfasser begegnet uns jetzt inbezug auf „die Entfernung". So etwas haben wir einfach für unbegreiflich, nicht für möglich gehalten. Der hl. Thomas weist an so und so vielen Stellen nach, daß bloß die Zeit, nämlich die Zukunft, niemals aber die lokale Entfernung für die Engel oder auch abgeschiedenen Seelen ein Hindernis der natürlichen Erkenntnis bilde. Nun müht sich der Verfasser im Schweiße des Angesichts ab, darzutun, daß die Abgeschiedenen nicht so streng vom Diesseits geschieden seien, wir gar nicht wüßten, wo die seligen Geister sich aufhalten. Aber mit Erlaubnis: wo hat denn der hl. Thomas gelehrt, daß die lokale Entfernung den Grund bilde, daß die abgeschiedene Seele keinerlei Erkenntnis der Dinge dieser Welt habe? Der Verfasser ist diesbezüglich nicht imstande, hierfür aus S. Thomas auch nur eine einzige Stelle beizubringen. Übrigens widerlegt sich der Verfasser selber (S. 271) auf das glänzendste. Daselbst lesen wir: „Bei dieser geistigen Erkenntnis ist die örtliche Entfernung kein Hindernis: mit derselben Leichtigkeit erkennt die Seele Nahes und Fernes. Erstens weil nur die sinnliche Erkenntnis eine solche Nähe der Objekte verlangt, daß dieselben auf das Organ einwirken können. Die jenseitige Erkenntnis wird aber nicht durch die Sinneseindrücke gewonnen. Zweitens die rein geistigen Begriffe und der Einfluß Gottes, der die Erkenntnis der Einzeldinge ermöglicht, werden durch Nähe und Ferne der Objekte nicht beeinträchtigt. Und doch erkennt die Seele, ob der Gegenstand ihr nahe oder fern, und wie fern er ist: denn das gehört zur Erkenntnis des Einzelwesens." Eben das ist es ja gerade, was der hl. Thomas immer und überall lehrt, wo immer wir in ihm Nachschau halten wollen. Verhält es sich nun also mit der Lehre des Doctor Angelicus, und es ist in Wahrheit so, was will dann der

Verfasser eigentlich bezwecken, wenn er zwei Seiten später schreibt: „Wer sagt uns denn auch, daß die Abgeschiedenen so strenge vom Diesseits geschieden sind?“ Wo der Aufenthalt der seligen Geister ist, wissen wir nicht; es entspricht aber mehr dem Gefühle der Christen und der Heiligen, ihn uns recht nahe, als in weiter Ferne und Isolierung zu denken. Was will denn der Verfasser damit im hl. Thomas beanstanden? Wie soll diese Beweisführung des Verfassers dartun, daß die „Gründe, welche der heil. Thomas selbst berührt, eher das Gegenteil beweisen und mit seiner sonstigen Lehre im Widerspruche stehen“? Das verstehen wir einfach nicht mehr, weil beide, S. Thomas und der Verfasser, ausdrücklich betonen, daß die „örtliche Entfernung“ auf die Erkenntnis keinen Einfluß hat.

Was die Vorstellung, daß die jenseitige Welt mit der diesseitigen örtlich in engster Verbindung stehe, zum „religiösen Leben“ eigentlich beitragen sollte und könnte, ist für uns ein Geheimnis. Die Gemeinschaft der Heiligen hängt wahrlich nicht vom „örtlichen“ Beisammensein ab, und die Gegenwart des Schutzengels hat mit der Gegenwart der „abgeschiedenen Seele“ nicht das geringste zu tun. Derlei Schlußfolgerungen werden von der Logik entschieden zurückgewiesen. Gott der Herr gestattet nicht allein den Teufeln, auf der Erde herumzuschweifen, sondern auch den Heiligen, falls sie es für gut finden sollten. Nur muß es zu unserm Nutzen geschehen. Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae iustitiae. . . . Secundum ergo naturalem cursum animae separatae receptaculis propriis deputatae a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate coniunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur. Nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur. . . . Et hoc etiam credi potest, quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda quantum ad illos, qui in purgatorio detinentur. Sed hoc interest inter

sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sent. 4. d. 45. q. 1. a. 1. qu. 3. — Indessen ist auch der Wille der Heiligen, wie S. Thomas daselbst ad 1 richtig bemerkt, dem Willen Gottes in allem konform und richtet sich ganz und gar nach der Anordnung Gottes.

Das Herumschweifen der Teufel hier auf Erden beweist übrigens für unsere Frage ebensowenig, wie die Anwesenheit des Schutzengels. Denn beiden kommt dies zu kraft ihres Amtes, ihrer Aufgabe. Die abgeschiedene Seele aber hat kein solches Amt zu versehen. Doch wissen die Heiligen des Himmels, wie früher nachgewiesen wurde, „was hier vorgeht", weil sie cooperatores Dei sind. Ad secundum dicendum quod non est simile daemonibus, et angelis, et animabus sanctorum, et damnatorum. Angeli enim boni et mali hoc officium sortiuntur, ut hominibus praesint vel ad custodiam, vel ad exercitium, quod de animabus hominum dici non potest. Sed tamen secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit, quod possunt esse ubi voluerint. l. c. ad 2. contra. Vgl. Sent. 2. d. 6. q. 1. a. 3 ad 5. — Dazu kommt, daß die Teufel die Natur der Engel haben, also auch eine weit größere ausgedehntere natürliche Erkenntnis, die abgeschiedene Seele dagegen besitzt ein für allemal nur die Natur der menschlichen Seele. Zugegeben also, das Jenseits wäre dem Diesseits unmittelbar nahe, es bestände gar keine „Isolierung" der abgeschiedenen Seele; für unsere Frage hätten wir damit nicht das mindeste gewonnen. Denn da diese Seele durch Abstraktion nichts zu erkennen vermag, so handelt es sich immer darum, wieviel und welche species Gott der Seele mitteilt. S. Thomas erklärt nun viele, sehr viele, aber nicht alle, weil das zu ihrer natürlichen Vollkommenheit nicht gehört. Ob das Gegenteil dem „Gefühle der Christen und der Heiligen" mehr entspricht, wollen wir nicht entscheiden, denn wir beschäftigen uns hier mit der Verstandesphilosophie, nicht mit der Gefühlsphilosophie, und überdies kennen wir persönlich die „Gefühle der Heiligen" wirklich nicht, vermögen folglich darüber kein Urteil abzugeben. Übrigens bilden die „Gefühle der Christen und der Heiligen" keinen Streitpunkt, denn über „Gefühle" kann man nicht streiten.

16. Unser Verfasser fährt „beweisend" weiter fort: „Als Grund der Unbekanntschaft der vom Leibe getrennten

Seelen mit den diesseitigen Angelegenheiten gibt der heil. Thomas ihre Eingliederung in das Reich der Geister an. Nun gerade diese natürliche Lebensgemeinschaft bringt ihnen auch die natürliche Erkenntnis des Diesseits. Denn nach der Lehre des hl. Lehrers besteht ein doppelter geistiger Verkehr zwischen den Geistern, die gegenseitige ‚Erleuchtung' und das gegenseitige ‚Sprechen'. Was aber von den Engeln gilt, muß auch von den abgeschiedenen Seelen gelten; denn diese Angliederung an die Engel ist nicht bloß eine Anordnung Gottes, sondern auch ein natürlicher Zustand derselben. Wie also die Engel unter sich diese beiden Arten geistiger Mitteilung und Belehrung ausüben, so auch inbezug auf die nach Geisterart erkennenden Seelen, und wiederum pflegen diese den geistigen Verkehr unter sich. ‚Erleuchten' können freilich bloß die höhern Engel die niedern, und die Engel die Seelen, aber ‚sprechen' können auch die niedern zu den höhern, die Seelen zu den Engeln. Sie können also über alles, was sie nur immer wissen wollen, Fragen an die Engel, auch an die höchsten stellen, und darüber auf naturgemäßem Wege ohne das Mittel der Anschauung Gottes Auskunft erhalten. Dieser Weg der Belehrung ist so natürlich, daß, wenn Gott es nicht positiv verhindert, er auch in der Hölle Platz haben kann" (S. 274).

17. Die vom Verfasser angeführte natürliche Lebensgemeinschaft hat ihre guten Schwierigkeiten. Denn es fragt sich zunächst, ob der Zustand der abgeschiedenen Seele wirklich ein natürlicher oder ein unnatürlicher, d. h. ein gegen die natürliche Neigung der Seele gerichteter Zustand sei. Wie immer die Sache sich verhalten möge, das eine ist gewiß, daß die abgeschiedene Seele die Wesenheit und Natur des Engels nur unvollkommen erkennt. Vgl. Summ. th. 1. p. q. 89. a. 2 — a. 3 ad 1, 2—3. p. q. 11. a. 1 ad 2. — QQ. disput. de anima. a. 17 c. et ad 11. — Folglich kann auch die abgeschiedene Seele nicht alle species des Engels erkennen. Obiectio: anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia. Resp. Anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam. Et ideo non oportet, quod cognoscat omnia quae in ipsa sunt per similitudinem. QQ. disput. de anima. a. 18 ad 1 in contr. — Der Verfasser selber erklärt (S. 271), die Seele

erkenne die Geister nach Analogie ihres geistigen Wesens, zwar nicht in demselben, sondern entsprechend den adäquaten Vorstellungen, welche die Erkenntniskraft von ihrem proportioniertesten Objekte bildet. Somit ist die „natürliche Lebensgemeinschaft“ der abgeschiedenen Seele mit den Engeln durchaus nicht eine so vollkommene, daß sie eine vollkommene natürliche Erkenntnis des „Diesseits“ zu vermitteln imstande wäre, wie unser Verfasser zu glauben scheint. Gewiß, alles das, was zur natürlichen Vollkommenheit der Seele notwendig ist, wird sie ohne Zweifel durch die species des Engels erkennen. Daß nun die Seele zu diesem Zwecke das ganze Diesseits erkenne, müßte erst dargetan werden.

Der Schluß vom gegenseitigen Erleuchten und Sprechen der Geister untereinander auf dasselbe Verhältnis zwischen den Geistern und den abgeschiedenen Seelen ist logisch nicht zu rechtfertigen. Die abgeschiedene Seele ist und bleibt der Art nach oder spezifisch verschieden, selbst von den Geistern der niedersten Ordnung. Also ist auch die natürliche Vollkommenheit dieser beiden spezifisch verschieden. Dies gilt inbezug auf die Vollkommenheit der Natur und Wesenheit sowohl, wie nicht minder hinsichtlich der Vollkommenheit, welche die von Gott verliehenen species im Verstande des Engels aufweisen. Demnach ist es ganz und gar unmöglich, daß die Seele das Diesseits, mit allem, was drauf und dran ist, natürlicherweise ebensogut erkenne wie der Engel. Die „natürliche Lebensgemeinschaft“ reicht dazu bei weitem nicht aus, weil sie der menschlichen Seele nicht die Natur der Engel verleiht, noch dieselbe für die species der Engel vollkommen befähigt. Diese species entsprechen eben nur der Natur des Engels, nicht jener der Seele. Die Seele steht zu ihnen in keinem entsprechenden Verhältnis, die species sind für die Seele nicht proportioniert, wie S. Thomas wiederholt treffend bemerkt. Die Sache ist sehr begreiflich, denn die species sind für die Engel natürliche species; folglich können sie nicht für die von den Engeln spezifisch verschiedenen Seelen ebenfalls natürliche species bilden, zugleich zwei verschiedenen Ordnungen angehören, und trotzdem den Engeln und der abgeschiedenen Seele in gleicher Weise entsprechen.

Wir sagen, die species im Engel könne nicht zugleich auch die natürliche species für die abgeschiedene Seele

sein, in dem Sinne nämlich, daß die Vollkommenheit der Denkkraft in der Seele dieser species gleichkomme. Die Denkkraft der Seele entspricht naturgemäß der species, welche durch Abstraktion gewonnen wird. Jeder andern gegenüber fehlt ihr die nötige natürliche Fähigkeit. Dies gilt zumal hinsichtlich der species im Engel. Darum kann die abgeschiedene Seele nicht ohne weiters alles, was die species des Engels ihr darstellt, genau und bis ins einzelne verstehen, sondern nur „konfus und ununterschieden". Aber, meint der Verfasser, die abgeschiedenen Seelen „können über alles, was sie nur wissen wollen, Fragen stellen an die Engel, auch an die höchsten, und darüber auf naturgemäßem Wege Auskunft erhalten". Was nützt ihnen denn das Fragenstellen, wenn sie die Antwort nicht verstehen? Die species der Engel für sich allein genügen nicht dazu, daß die Seelen alles, und noch dazu alles Einzelne erkennen. Diese species der Engel sind für die Seelen allgemeiner Natur. Diese species müssen somit erst bestimmt, individualisiert werden, um deutlich und klar das Einzelding erkennen zu lassen. Dies aber geschieht durch die species, welche die Seele von den hier auf Erden erkannten Dingen mitbringt, ferner durch das, wofür sie eine besondere Affektion hat, wozu sie eine natürliche Beziehung hat, worauf sie Gott hinrichtet. Diese beiden müssen sich also gegenseitig ergänzen. Die eingegossenen species der Engel reichen allein nicht aus, ebensowenig aber auch die eben angeführten Dispositionen allein, sondern nur beide zusammen. Fehlt nun eine der aufgezählten Dispositionen, d. h. ist keine von diesen Dispositionen in der Seele vorhanden, so würde die Seele den Engel einfach nicht verstehen, selbst angenommen, daß sie eine Frage gestellt und eine Antwort erhalten hätte. Es läßt sich aber mit Recht bezweifeln, daß die abgeschiedene Seele so neugierig ist und Fragen an den Engel stellt, außer inbezug auf jene Gegenstände, hinsichtlich welcher eine der genannten Dispositionen in ihr vorhanden ist. Dann wird sie die Antwort sicher verstehen und das Einzelding erkennen, wie ja der hl. Thomas ausdrücklich lehrt.

18. Unser Verfasser ist einer andern Ansicht. Er meint, diese Spezialisierung und Individualisierung der Begriffe geschehe nicht durch die subjektive Disposition der Seele, von welcher wir vorhin gesprochen haben,

sondern durch die Engel selber. Der Verfasser schreibt: „Man braucht bloß die lichtvolle Darlegung der illuminatio angelica beim hl. Thomas zu lesen, um sich zu überzeugen, daß dieselbe sich auch auf die abgeschiedenen Seelen, ja auf diese noch mehr als auf die Engel unter sich erstrecken kann. Gerade das Spezialisieren der allgemeinen Auffassung durch die höhern Geister für die Fassungskraft der niedern muß inbetreff der Menschenseelen ganz besonders in Anwendung kommen. Denn diese ihre Unkenntnis inbetreff des Diesseits soll nach dem hl. Thomas daher kommen, daß die zu schwachen Allgemeinvorstellungen nicht das einzelne erreichen, und sie also gar nicht aus sich die Spezialisierung vornehmen können: die Engel sind also hierin die natürlichen Lehrmeister der Seelen durch höhere Erleuchtung. Die höhern Geister enthalten ihre bessern Kenntnisse den niedrigeren auch gar nicht vor, sondern sie haben ein natürliches Bedürfnis, die niedrigeren, insbesondere die Seelen, soweit diese derselben Erkenntnis fähig sind, gleichfalls zu beglücken“ (S. 275).

19. Die Unrichtigkeit dieser Anschauung des Verfassers läßt sich durch ein argumentum ad hominem ohne Mühe dartun. In einer Versammlung von vielen Gelehrten werden die verschiedensten Gegenstände wissenschaftlich behandelt. Alle werden von diesen Gegenständen, weil es eben Gelehrte sind, nicht bloß allgemeine Begriffe haben, sondern auch über das einzelne vollkommen im klaren sein. Nun aber wohnen dieser Versammlung auch einige Menschenkinder bei, die nichts mitbringen als eine höchst beschränkte Fassungskraft. Werden nun diese aus den gelehrten Vorträgen mehr gewinnen als Allgemeinbegriffe, mehr als eine „konfuse und ununterschiedene“ Erkenntnis? Sicher nicht. Aber jeder der Gelehrten spezialisiert ja, soviel er kann, und er kann viel, denn es sitzen lauter allererste Auktoritäten beisammen. Hilft alles nichts. Die beschränkten Menschenkinder vermögen nichts von alledem zu fassen. Auch die Erleuchtung durch so manchen der Vortragenden macht die Sache nicht besser, weil es den Armen an der nötigen Auffassungsfähigkeit gebricht. Und doch gehören alle diese Menschen einer und derselben Art an, besitzen alle einen menschlichen Verstand. Ganz anders verhält es sich mit dem Engel und der menschlichen Seele. Diese beiden sind spezifisch verschieden. Darum genügt

die sorgfältigste „Spezialisierung der allgemeinen Auffassung" durch den höhern Geist nicht, um der Seele zur Erkenntnis aller Einzeldinge zu verhelfen. Die Seele wird nur jene erkennen, die durch eine der genannten Dispositionen spezialisierte species dargestellt werden. Ganz dasselbe muß gesagt werden inbezug auf das „Sprechen" der abgeschiedenen Seelen mit den Engeln. Wie der Verfasser selber angibt, verweist der hl. Thomas wiederholt auf das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler. Dieses Beispiel ist aber insofern nicht maßgebend, als beide, der Meister und der Schüler, Menschen sind.

So steht denn die Lehre des hl. Thomas überall im schönsten Einklang, nirgends findet sich ein Widerspruch, und die Beweise, durch welche der englische Lehrer seine Sache verteidigt, beweisen keineswegs das gerade Gegenteil, sondern eben das, was S. Thomas dartun will. Allerdings gilt dies nur von der „unbestreitbaren" Lehre des hl. Thomas, nicht von der vermeintlichen und halbverstandenen. Darum ist die Behauptung, der hl. Thomas spreche den Abgeschiedenen die Erkenntnis des Diesseits ab, logisch ganz und gar unrichtig.

ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UDN SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebd. lect. 2. [al. 1].)

(Fortsetzung von Bd. XVIII S. 396.)

Von Dr. FRANZ ŽIGON.

Nach dieser teilweisen Abschweifung wenden wir uns wieder zur unsrigen Stelle und zwar zur Erforschung und Bestimmung der Bedeutung jener Sätze: Jedes Einfache hat das Sein und, was es ist, eins und dasselbe; in jedem Zusammengesetzten ist aber etwas anderes das Sein und etwas anderes das Zusammengesetzte selbst, um so auch den geringsten Zweifel inbetreff des strittigen Punktes zu beheben.

Zuvörderst wollen wir nachsehen, ob uns nicht vielleicht die Art und Weise der Beweisführung des hl. Thomas einen sichern Aufschluß darüber biete oder wenigstens einen hinreichenden Stützpunkt zur Festsetzung des fraglichen Sinnes gewähre. Indem der Aquinate die aufgestellte Behauptung: „wie sich das Sein und ‚was ist' in den einfachen Dingen nur begrifflich unterscheiden, so unterscheiden sie sich in den zusammengesetzten real", zu erhärten trachtet, bedient er sich dabei der schon früher vorausgeschickten Erklärungen über das Sein und das Seiende, daß nämlich das Sein an nichts teilnehme, auf daß sein Begriffsinhalt aus mehreren, verschiedenen Bestandteilen gebildet wäre, noch etwas zu seiner Wesenheit Fremdartiges in sich beigemischt enthalte, auf daß in ihm die Zusammensetzung von Accidentien vorkäme, und deshalb (so schließt der hl. Thomas) ist das Sein selbst nicht zusammengesetzt. Ein zusammengesetztes Ding ist also nicht das Sein und folglich ist in ihm etwas anderes, von einander real Verschiedenes das Sein und „was ist". Ich erachte es nicht für notwendig, mich zu entschuldigen, daß ich mit einer, wie es scheint, überflüssigen Weitschweifigkeit immer noch den Originaltext dazusetze, weil ich selbst den leisesten Verdacht von mir fernhalten will, als ob ich mich bestrebte, den Worten des hl. Thomas irgendwo einen abweichenden, mir passenden Sinn unterzuschieben. Es sagt also der englische Kirchenlehrer: Sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis: dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse et aliud ipsum compositum, quod est participando ipsum esse.

In den vorausgehenden Auseinandersetzungen, worauf sich der englische Doktor beruft, bespricht er die allgemeinsten metaphysischen Begriffe des Seins und des Seienden. Er hebt hervor, daß sich bezüglich des Begriffsinhalts das Sein und das Seiende unterscheiden, und gibt weiter auch die dabei obwaltenden Unterschiede näher an.

Erstens bezeichnet das Sein selbst nicht das Subjekt des Seins, man könne deshalb nicht sagen: das Sein ist (existiert), wie man nicht sagt: das Laufen läuft, sondern daß der Laufende läuft, indem er Subjekt des Laufens ist. Ebenso muß es heißen: das Seiende ist, indem es am Sein teilnimmt. Man beachte jenen Satz: das Seiende ist (de secundo adiacente), was soviel ist als: das Seiende existiert (esse existentiae, nicht esse essentiae). Ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde sicut non possumus dicere, quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere, quod ipsum esse sit; sed sicut id ipsum, quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id, quod currit, significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo, quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere, quod ens sive id, quod est, sit, inquantum participat actum essendi.

Zweitens: das Seiende kann an irgend etwas teilnehmen, nicht aber das Sein. Teilnehmen an etwas (wie das Wort selbst besagt) heißt etwas partikulär in sich aufnehmen, was einem andern universell, im größern Umfange zukommt, so nimmt der Mensch am Sinnenwesen (animal) oder Sokrates am Menschen teil; ähnlich nimmt das Subjekt am Accidens teil, die Materie an der Form; ähnlich auch die Wirkung an der Ursache, besonders wenn jene der Kraft dieser nicht gleichkommt. Das Sein kann nun nicht an einem andern so teilnehmen, wie die Materie an der Form oder das Subjekt am Accidens, weil es selbst etwas Abstraktes ist; ebensowenig kann es an etwas teilnehmen, wie das Partikuläre am Universalen teilnimmt, auf diese Weise kann nämlich auch etwas Abstraktes teilhaben, wie z. B. die Weiße (albedo) an der Farbe und (ich füge hinzu) wie die menschliche Natur (humanitas) an der Sinnlichkeit (animalitas). Das Sein aber ist der allgemeinste Begriff, hiermit kann es nicht an einem Allgemeineren teilnehmen. Das Seiende hingegen kann, obwohl es ebenfalls den allgemeinsten, aber konkreten Begriff vorstellt, dennoch teilnehmen, nicht zwar wie das minder Allgemeine an dem Allgemeinern, sondern wie das Konkrete am Abstrakten. Das Sein also, wovon in einemfort die Rede ist, muß der allgemeinste Begriff sein, woraus wieder erhellt, daß es nicht für die abstrakte Natur (z. B.

humanitas, welche an der animalitas teilnimmt) steht, sondern das Dasein bedeutet. Secundum differentiam ponit ibi: Quod est, participare aliquo potest: quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit, quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Sortes participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue, quando non adaequat virtutem suae causae; puta si dicamus, quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate, quae est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo participandi (auch diese Worte sind gut zu beachten, weil man daraus sieht, wie unrichtig man oft das esse participatum erklärt, indem man die Substanz nicht als reale Potenz ansehen will, sondern nur dies berücksichtigt, daß alles Sein von Gott stammt) impossibile est, quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum, quo materia vel subiectum participat formam vel accidens; quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum: similiter autem nec potest aliquid participare per modum, quo particulare participat universale: sic enim etiam ea, quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud; sed id, quod est, sive ens, quamvis communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum, quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum, quo concretum participat abstractum.

Drittens kann das Sein (und dasselbe gilt von jedem abstrakten Begriffe, wie albedo, humanitas) außer seiner Wesenheit nichts Fremdartiges in sich beigemischt enthalten, wohl aber das Seiende. Der Grund davon ist, daß der abstrakte Begriff nur das und alles das ausdrückt, wodurch das Konkrete gerade ein solches ist, wie z. B. die Menschlichkeit (humanitas) nur das und alles das,

wodurch der Mensch gerade Mensch ist, die Weiße (albedo) nur das und alles das, wodurch das Weiße (album) weiß ist, so auch natürlich das Sein nur das und alles das, wodurch ein Seiendes eben ist (existiert); dagegen ist wohl möglich, daß der Mensch außer der menschlichen Natur noch vieles andere (Tugend, Weisheit, die weiße Farbe usw.) habe, ähnlich kann das Weiße außer der weißen Farbe noch anderes haben, z. B. die menschliche Natur, wenn es ein Mensch, die Tiernatur, wenn es ein Tier, die Steinnatur, wenn es ein Stein ist. Deswegen müssen auch die abstrakten Dinge (die Menschlichkeit, die Weiße und geradeso das Sein) an und für sich als Teile aufgefaßt werden, und man kann sie vom Konkreten, dessen Teile sie bloß sind, nicht aussagen, wie überhaupt der Teil vom Ganzen nicht ausgesagt wird; so sagt man nicht, der Mensch sei die Menschlichkeit, das Weiße sei die weiße Farbe und (wir ergänzen es) ebensowenig, das Seiende sei das Sein (mit Ausnahme bei jenem Seienden, welches wirklich das Sein selbst ist, nämlich Gott, wie man auch vom Platonischen Ansichmenschen, falls er möglich wäre und existierte, mit Recht behaupten könnte, er sei die Menschlichkeit). Tertiam differentiam ponit ibi: Id, quod est, habere aliquid praeterquam, quod ipsum est, potest. Sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcunque abstracte consideratum hoc habet veritatem, quod non habet aliquid extraneum, quo scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas et albedo et quaecunque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur, ut quo aliquid est homo, et albedo, quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo formaliter loquendo nisi per id, quod ad rationem hominis pertinet, et similiter non est aliquid album formaliter nisi per id, quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his, quae significantur in concreto. Nam homo significatur, ut qui habet humanitatem, et album, ut quod habet albedinem. Ex hoc autem, quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio, quare albedo vel humanitas significantur per modum partis et

non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto.

Nach diesen Begriffsbestimmungen wird es uns wohl nicht mehr schwer fallen, den Gedankengang des hl. Thomas und seine Beweisführung richtig aufzufassen. Er lehrt: ein zusammengesetztes Ding ist nicht das Sein und folglich ist in ihm etwas anderes, was ist, und etwas anderes das Sein, weil das Sein nicht zusammengesetzt ist; denn das Sein nimmt als das allgemeinste Abstrakte an nichts anderem teil, damit sein Begriffsinhalt aus mehreren, verschiedenen Teilen bestände, wie z. B. die Menschlichkeit (humanitas) an Sinnlichkeit (animalitas) teilnimmt und so gleichsam aus Sinnlichkeit und Vernünftigkeit zusammengesetzt ist; noch kann das Sein etwas Fremdartiges in sich vereinigt haben, damit in ihm eine Zusammensetzung von Accidentien vorkäme. In den einfachen Dingen aber muß das Sein und „was ist" real eins und dasselbe und nur begrifflich verschieden sein, weil widrigenfalls das Ding nicht mehr schlechthin einfach, sondern zusammengesetzt wäre. Deinde cum dicit: omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet, ostendit, qualiter se habet in simplicibus, in quibus necesse est, quod ipsum esse et id, quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id, quod est, et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum.

Nicht also um die Zusammensetzung von dem konkreten Individuum und der abstrakten Wesenheit (wenn man auch überhaupt von einer solchen Zusammensetzung reden könnte) und um den zwischen ihnen herrschenden Unterschied handelt es sich in unsern Erörterungen, sondern vielmehr um die Zusammensetzung von Sein und Wesenheit oder, was dasselbe ist, von Sein und „was ist" (esse et quod est), und um den Unterschied, welcher zwischen diesen anzunehmen ist. Das Einfache aber, in dem eine Identität zwischen dem Sein und dem Seienden zutrifft, ist bloß das schlechthin Einfache, nämlich Gott.

Wenn man bedenkt, daß der hl. Thomas auf ganz dieselben Gründe sofort darauf seine Behauptung, es gebe nur ein einziges, wahrhaft einfaches Ding, stützt, mit denen er gerade die reale Identität vom Sein und vom Seienden in den einfachen Dingen und anderseits den realen Unterschied dazwischen in den zusammengesetzten Wesen bewiesen hat, so schwindet hiernach der letzte Zweifel

hinsichtlich der allein richtigen Auffassung. Haben nämlich die Gründe, woraus der hl. Thomas die reale Identität von dem Sein und dem Seienden in den einfachen Dingen schließt, wirklich Beweiskraft und wären dann unter den simplicia die Engel zu verstehen, so müßte man ferner folgerichtig auch den Schluß ziehen, daß die Engel schlechthin einfach und mit Gott identisch seien. Freilich könnte dann nur ein Engel, wie nur ein Gott, existieren. Ist ja doch die Schlußfolgerung beim englischen Doktor diese: Das wahrhaft Einfache kann nur ein einziges sein, weil das wahrhaft Einfache das Sein nicht bloß hat, nicht daran teilnimmt, sondern das Sein selbst ist; das Sein aber hat nichts außer Sein, außer seiner Wesenheit in sich beigemischt und ebensowenig vermag es irgend ein Accidens in sich aufzunehmen; deshalb kann es auch durch nichts differenziert und vervielfältigt werden. Also haben wir dieselben Gründe, wie früher bei der Beweisführung hinsichtlich der Identität von Wesenheit und Sein in den einfachen Dingen. Id autem erit solum vere simplex (wie die zweite Leseart lautet), quod non participat esse, (sed est esse) non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum, quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id, quod est esse, ut dictum est, impossibile est id, quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est, quod nullius accidentis est susceptivum. Hoc autem vere simplex unum et sublime est ipse Deus.

Anderseits fallen die angeführten Beweisgründe keineswegs mit jenen zusammen, wodurch der hl. Thomas unzähligemal die andere Lehre vom Unterschiede zwischen dem Suppositum und der Wesenheit in den stofflichen Dingen dartut. Die Materie, insofern sie unter den quantitativen Dimensionen steht (materia signata), ist zugestandenermaßen nach seinem Dafürhalten das Individuationsprinzip. Dies begründet ihm die Möglichkeit einer Mehrheit von Individuen derselben Art; deshalb kann es auch nach ihm mehrere Einzelwesen in einer Art immaterieller Substanzen nicht geben, vielmehr müssen unter ihnen soviele Arten als Individuen angenommen werden. Ich lasse die Richtigkeit dieser Ansicht, an und für sich betrachtet, dahingestellt sein; aber daran, daß ihr der hl. Thomas jederzeit treu zugetan geblieben ist und zu

ihrer Begründung auf den Mangel der Materie in den geistigen Wesen bei jeder Gelegenheit hingewiesen hat, kann nicht gezweifelt werden. Ich führe zum Belege dafür, um nur einige Stellen zu nennen, folgende an: 1. q. 3. a. 3.; de spirit. creat. a. 8.; 3. d. 5. q. 1. a. 3.; quodl. 2. a. 4.; de ente et essentia c. 6.; in Metaph. lib. 8. lect. 3.; cont. gent. 2. lib. c. 93. Nun soll aber der englische Meister gegen seine Gepflogenheit zum Beweise derselben Lehre auf einmal unbegreiflicherweise seine Zuflucht zu anderen, dazu noch nicht stichhaltigen Argumenten nehmen, die weder mit seiner sonstigen Lehre übereinstimmen, noch überdies dasjenige, was man mit ihnen erweisen will, ich sage nicht beweisen, sondern nicht einmal berühren.

Mag man sich die Sache, von welcher Seite man immer will, ansehen, das Resultat bleibt stets dasselbe, die simplicia können unmöglich für Engel stehen, ferner handelt es sich dabei nicht um den Unterschied zwischen dem konkreten Individuum und der abstrakten Wesenheit, vielmehr überall auch sonst an ähnlichen Stellen um den Unterschied von Wesenheit und Sein. Am wenigsten aber dürfen wir endlich noch einen Umstand unverwertet lassen oder gar gänzlich übersehen. Merkwürdig scheint mir wahrlich, ich kann es nicht verhehlen, daß man bei der Erforschung der Frage über den richtigen Sinn unseres Kommentars de Hebd. nicht auf den so naheliegenden Gedanken verfiel, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Auffassung daran zu prüfen, ob diese dem Zwecke, den sowohl Boethius als auch natürlich der hl. Thomas im Auge hatte, dienlich sei oder nicht, ob die vertretene Ansicht überhaupt in irgend einem Zusammenhange mit dem behandelten Problem stehe oder nicht. Und doch sind wir auf diesem Wege am leichtesten und am ehesten imstande, die Streitfrage einer sichern Lösung zuzuführen und diesbezüglich zu einem bestimmten, definitiven Ergebnisse zu gelangen.

Boethius beabsichtigt uns in seinem Schriftchen de Hebd. Aufschluß darüber zu erteilen, ob die Geschöpfe im allgemeinen gut seien durch ihre Wesenheit oder durch Teilnahme. Das allein ist der Hauptgedanke, der ihn beschäftigt, das Thema, das er eigentlich lösen will (quaestio vero huiusmodi est. Ea, quae sunt, bona sunt. . . . Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne par-

ticipatione an substantia). Was er sonst vorbringt, soll nur diesen Punkt beleuchten und begründen.

Er beantwortet nun jene Frage, indem er sagt, nur Gott sei durch seine Wesenheit gut, alle übrigen Dinge aber seien nicht wesenhaft, sondern bloß durch Teilnahme gut. Den Grund hiervon findet er eben in dem Satze: nur das schlechthin Einfache, d. h. Gott ist das Sein, und weil das Sein wieder an nichts, also auch nicht an der Güte teilnimmt, so muß Gott die subsistierende Güte, das Gutsein selbst sein; hingegen nehmen alle Dinge außer Gott, d. h. alle Geschöpfe am Sein teil, sind nicht das Sein, in ihnen ist das Sein und das Seiende real verschieden, folglich kann das Seiende, da es nicht das Sein ist, erst an etwas teilnehmen, und so ist in jeder Kreatur, mag sie schon eine in sich subsistierende Form (Engel) oder eine materielle Substanz sein, das bleibt sich ganz gleichgültig, so ist (sage ich) in jeder Kreatur etwas anderes die Wesenheit und etwas anderes das Gutsein. Die Beweisführung bei Boethius und bei seinem Kommentator leuchtet auf den ersten Blick ein.

Wie soll aber nach der andern Auffassung Boethius oder der hl. Thomas aus dem Unterschiede zwischen den Engeln, in denen Wesenheit und Hypostase zusammenfallen, und den stofflichen Dingen, in welchen die zwei Entitäten real verschieden sind, einen berechtigten, unanfechtbaren Schluß auf irgend einen Unterschied zwischen Gott einerseits und allen Geschöpfen anderseits ziehen? Jetzt wird uns auch vollkommen klar, warum früher der hl. Thomas dieselben Gründe gebraucht, um sowohl den Satz: in jedem Einfachen ist das Sein und das Seiende bloß begrifflich, in allen zusammengesetzten Dingen aber real verschieden, als auch den andern: das schlechthin Einfache kann nur ein einziges (Gott) sein, nachzuweisen.

Eine Schwierigkeit scheint aber gegen diese von uns aufgestellte Behauptung oder eigentlich gegen den von uns geführten Beweis zu sprechen. An der Stelle de Verit. q. 21. a. 5., wo der englische Lehrer die nämliche Frage, ob die Geschöpfe durch ihre Wesenheit gut sind, untersucht, legt er die Ansicht des Boethius auf eine Art und Weise aus, die mit unserer Deutung im Widerspruche steht oder wenigstens zu stehen scheint. Wie überall, so lehrt der Aquinate auch hier, daß alles Erschaffene nur durch Teilnahme gut ist. Nachdem er bei diesem Anlasse zuerst

die Anschauung des hl. Augustin dahin erklärt hat, daß nach ihm zwischen substantieller oder der beziehungsweise benannten Güte, ohne die kein Ding sein könne (bonum secundum quid), und der accidentalen, welche in den Geschöpfen wohl auch fehlen könne und die Güte schlechthin sei (bonum simpliciter), zu unterscheiden sei,[1] und die Meinung des Verfassers vom Lib. de causis dahin weiter näher bestimmt hat, daß in allen Geschöpfen die Wesenheit und das Sein real verschieden seien und daß mithin selbst für den Fall, wenn das Geschöpf schon dadurch, daß es in seiner Wesenheit existiert, geradeso, wie es ein schlechthin Seiendes heiße, so auch schlechthin Gutes zu nennen wäre, nichtsdestoweniger ein Gutes durch Teilnahme wäre, weil eben das Sein in ihm von der Wesenheit real verschieden sei; führt er dann des näheren auch die Äußerung des Boethius in lib. de Hebd. aus. Die Güte sei, so beiläufig legt er seinen Gedanken dar, zugleich auch die Zweckursache; Gott aber sei die letzte Zweckursache, wie auch der letzte Grund von allem, somit wirke jeder andere Zweck als Ursache nur durch seine Beziehung zu Gott, da ja überhaupt die zweite Ursache bloß durch den Einfluß der ersten Ursache wirksam sei. Gesetzt daher (dato, non concesso), so schließt er, daß auch die Kreatur ihr eigenes Sein wäre, wie es Gott ist, so könnte man trotzdem die Kreatur nur gut nennen infolge ihrer Beziehung zu Gott, ihrer Abhängigkeit von Gott, und auf diese Weise müßte man selbst in diesem Falle das Geschöpf durch Teilnahme gutheißen. Gott dagegen sei gut ohne jede Voraussetzung und hiermit gut durch sich selbst, durch seine Wesenheit. Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae: bonitas enim habet rationem causae finalis; Deus autem habet rationem causae finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam, quia causa secunda non influit in suum causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet ex Lib. de causis (prop. I), unde et bonum, quod habet rationem finis, non potest dici de

[1] Vgl. 1. q. 5. a. 1. ad 1., wo der hl. Thomas ähnlich auch den Boethius deutet und zwar, wenn möglich, noch klarer als in unserm Kommentar.

creatura nisi praesupposito ordine Creatoris ad creaturam. Dato igitur, quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem: et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo, quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per se ipsum; et haec videtur esse intentio Boethii in lib. de Hebd. Nicht bloß will hier der heil. Thomas, nimmt man seine Worte, wie sie lauten, den Unterschied zwischen Sein und Wesenheit nicht so hoch anschlagen, als wir es früher behaupteten, sondern er sagt es auch klar heraus, daß Boethius nicht auf jenen Unterschied seine Beweisführung gestützt habe. —

Vor allem bemerken wir, um diesen Anstoß zu beseitigen, daß der hl. Thomas selbst in diesem Artikel den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein bei den Geschöpfen unmittelbar zuvor und auch später bei der Beantwortung der gegen seine Lehre erhobenen Einwürfe augenscheinlich billigt. Wenn er dann zugibt, daß sogar im Falle, wann die Kreatur ihr Sein wäre, dennoch der Abstand und der Unterschied zwischen Gott und den andern Dingen betreffs ihrer Güte gewahrt bliebe, so sind wir gezwungen, um den englischen Lehrer nicht in Widersprüche mit sich selbst und in Widerstreit mit der Wahrheit zu verwickeln, anzunehmen, daß er da nicht weiter alle Folgerungen untersuchen wolle, die sich notwendig aus jener Voraussetzung, falls nämlich das Geschöpf sein eigenes Sein wäre, ergeben, sondern daß er davon ganz absehe; denn tun wir das nicht, so wären die Worte des hl. Thomas nicht vollkommen richtig, da ja das Ding, welches sein eigenes Sein ist, in Wirklichkeit nur das schlechthin Einfache, also Gott, die wesenhafte Güte selbst sein kann.

Damit mir niemand vorwerfe, daß ich vage Vermutungen für sichere Ergebnisse ausgebe oder gar mich eines Trugschlusses (petitio principii) schuldig gemacht habe, so sei es mir gestattet, auf eine hervorragende Stelle noch hinzuweisen, die wohl alle Bedenken zu zerstreuen imstande ist, nebstbei auch einen neuen, schon an und für sich hinreichenden Beleg für die ausschließlich richtige Auffassung des Lehrsatzes mit den simplicia in unserer Abhandlung liefert und somit das endgültige Urteil in der ganzen Frage besiegeln soll.

Es ist dies c. 38. lib. 1. cont. gent. Wiederum bespricht der englische Meister die Lehre, daß nur Gott die Güte selbst ist, und zum Beweise dafür entnimmt er mehr als die Hälfte von den Gründen, die er da ins Feld führt, gerade der Schrift de Hebd. Wir lenken besonders auf die zwei letzten die Aufmerksamkeit des Lesers. Der hl. Thomas beruft sich abermals zuerst auf den Grundsatz: das Seiende kann an etwas teilnehmen, das Sein dagegen nicht; nun ist Gott das Sein selbst, folglich ist er gut nicht durch Teilnahme, sondern durch seine Wesenheit; dann noch auf den andern: in jedem Einfachen ist das Sein und das Seiende nicht real verschieden, Gott ist aber schlechthin einfach, deshalb ist er das Gutsein selbst, die Güte selbst. Id, quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est; esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est; non est igitur bonus participative, sed essentialiter. — Amplius: omne simplex suum esse et id, quod est, unum habet; nam si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolleretur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est; igitur ipsum esse bonum non est aliud[1] quam ipse: est igitur sua bonitas.

Nach dieser Beweisführung steht den Schriftstellern, welche unter den simplicia nebst Gott auch die Engel mitverstehen und darum auch von den Engeln lehren, daß sie das Sein und „was ist" nicht real verschieden haben, keine Ausflucht mehr offen; sonst müßte man ja selbstverständlich auch inbezug auf sie aus denselben Gründen denselben Schluß folgern, daß sie nämlich geradeso wie Gott wesenhaft gut, die Güte selbst seien. Zum Überflusse schließt der hl. Thomas so eine Möglichkeit noch ausdrücklich gleich darauf aus, indem er fortfährt: Aus den nämlichen Argumenten erhellt weiter, daß nichts andereres die Güte selbst ist, deswegen heißt es: Niemand ist gut außer Gott allein. Per eadem etiam patet, quod nullum aliud bonum est sua bonitas; propter quod dicitur: Nemo bonus nisi solus Deus (Luc. 18. 19).

[1] Da sieht man auch deutlich, was für einen Unterschied der heil. Thomas meine, wenn er von aliud et aliud spricht, so einfachhin ohne jede nähere Bestimmung; es ist kein bloß begrifflicher Unterschied, wie es P. Limbourg (De distinctione etc. S. 7 f.; 33 f.) annimmt, sondern hier und überall beim hl. Thomas ein realer; denn begrifflich unterscheiden sich auch in Gott das Sein und das Seiende (esse et quod est).

Ich bin wirklich neugierig, wie man der andern Auffassung gemäß diese durchsichtige Beweisführung erklären und auslegen könnte, um wenigstens den wichtigsten Anforderungen, die wir an einen guten Kommentar stellen müssen, gerecht zu werden. Natürlicherweise steht hier wiederum das Sein (esse) ebensowenig wie sonst in ähnlichen Wendungen für Wesenheit (esse essentiae), vielmehr für Dasein (esse existentiae).

Was dann die Pluralform „simplicia" für einen Einzelbegriff anbelangt, verweisen wir auf 1. d. 8. q. 5. a. 2 als auf etwas Analoges und zwar auf den vierten aus Boethius genommenen Einwand gegen die Einfachheit der Seele: Nulla forma simplex potest esse subiectum. Derselbe Einwurf kommt auch in 1. q. 54. a. 3. obi. 2 vor, wo der hl. Thomas ohne weiters entgegnet, unter der einfachen Form sei nach Boethius nur Gott zu verstehen. Ad 2. dicendum, quod forma simplex, quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus et de tali forma loquitur ibi Boethius.

DE CONCORDIA MOLINAE.

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

(Videsis vol. XVII. p. 301. 476; XVIII. p. 83. 284. 464. Sequitur cap. V. de Praedestinatione, quae est quartum fundamentum Molinianae Concordiae principium.)

III.
Conclusio secunda.

Praedestinatio, quam Molina tradit in libro Concordiae, prorsus reiicienda quoque est, ut pote a) ***contraria Sacris Scripturis,*** b) ***contraria Sanctis Patribus,*** c) ***contraria doctrinae Sancti Thomae,*** d) ***contraria doctrinae Ecclesiae,*** e) ***non satis recedens a doctrina Semipelagianorum.***

1. *Contraria quidem Sacris Scripturis.* — Ratio prima. D. Thomas qu. 6. de Verit. a. 3: „Non enim potest dici, quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae; ut si dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo, non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus. Et sic praescientia esset causa praedestinationis; nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum.“

Sed 1. praedestinatio iuxta Molinam supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae. 2. Molina dicit, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium. 3. Molina dicit, quod praedestinatus non differt a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus. Praedestinatio ergo, quam Molina tradit, est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum.

Ratio secunda. — S. Augustinus lib. de dono perseverantiae c. 18: „Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas Sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.“

Sed Molina in libro suae Concordiae nihil fere aliud facit, nisi disputare contra praedestinationem, quam S. Augustinus defendit. Unde Cardinalis Baronius ad hoc propositum scripsit: „Tantummodo de libris Molinae remanet controversia. Legi eos, sed non sine stomacho; cum in illis nihil potentius agere prae se ferat, quam Sancto Augustino adversari (licet sanctum numquam nominet), eumque oscitantiae redarguere, seque ille in iis disputationibus vigilantiorem acutioremque iactare. Quis posset eum talia loquentem absque nausea tolerare?"[1]

Molina ergo, dum de praedestinatione disputat, disputat 1. contra Scripturas Sanctas, 2. errando.

Ratio tertia. — Apostolus 1. ad Corinth. c. 4 v. 7: *„Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?"* Et ad Romanos c. 11 v. 35: *„Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei?"*

Sensus enim horum verborum Sacrae Scripturae in perspicuo est; ipsamet ratio demonstrat, nihil posse fieri et esse, nisi procedat semper immediate immediatione virtutis a Deo, qui est Prima Causa tam fiendi quam essendi omnium rerum atque omnium uniuscuiusque re perfectionum, quocumque modo sint. Unde D. Thomas ad Rom. cap. 11. lect. 5: *„Nullus enim potest dare Deo, nisi quae a Deo accepit."* Et 1. ad Corinth. cap. 4. lect. 6: „Cum dicit: *Quis enim te discernit?* assignat rationem, quare unus non debeat contra alium inflari. Potest intelligi dupliciter. Uno modo sic: *Quis enim te discernit* a massa perditorum? Tu teipsum discernere non potes: unde non habes in te, unde contra alium superbias. Alio modo potest intelligi: *Quis te discernit?* scilicet superiorem faciens proximo tuo: hoc quod tu facere non potes. Unde contra eum superbire non debes."

Iam vero iuxta doctrinam concursus simultanei et indifferentis, gratiae a libero arbitrio pendulae, scientiae mediae, et praedestinationis rationem habentis ex parte usus liberi arbitrii praevisi: 1. homo aliquid habet, quod non recipit a Deo immediate; 2. aliquid ipse dat prior Deo; 3. seipsum ab alio discernit.

[1] Epistola Caesaris Card. Baronii ad Petrum de Villars, Archiepiscopum Viennensem. (Venerab. C. Card. Baron. epistolae et opuscula, tomus secundus Romae 1759, ep. 162.)

Etenim 1. Deus non movet nec applicat causas secundas ad agendum. (Qu. 14 a. 13 disp. 26.) 2. „Non est influxus Dei in causam, in voluntatem, ea ratione qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat“ (ib. disput. 29). 3. „Non igitur causa est Deus virtutis nostrae . . . Virtutem nostram non in Deum, sed in nostrum arbitrium, nosque ipsos qui libere in unam aut alteram partem illud flectimus, tamquam in particularem ac propriissimam virtutis causam esse referendam“ (ib. disput. 33). 4. „Eadem est ratio de eodem modo affectis aequaliterque a Deo ad fidem vocatis; pro **sola** namque eorum **libertate** potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eandem contemnat“ (ib. disp. 12). 5. „Nullus dubitaret libertatem arbitrii utrorumque, facultatemque eorum vel perveniendi in beatitudinem, vel incidendi in supremam miseriam . . . quippe cum eventus omnino esse incertus, pendensque, ut in unam aut alteram partem eveniret, ex **sola** arbitrii utrorumque **libertate**“ (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11). 6. „Quod enim actus a gratia praeveniente et ab arbitrio elicitus **liber** sit, eaque de causa capax **virtutis, laudis** et **honoris** . . . profecto non est effectus gratiae . . . Quod item e duobus, qui aequali motu gratiae praeveniuntur ac moventur, unus **consentiat, concurrat** cum gratia, **eliciat** actum et **convertatur;** alter vero non: certe **solum** provenit ab innata et propria et intrinseca libertate utriusque, bonis et malis, reprobis et praedestinatis communi“ (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 10).

Praeterea supra ostensum manet et testimoniis ipsius Molinae comprobatum, quod iuxta systema doctrinale Concordiae homo suo proprio libero arbitrio se discernit ab alio: a) *in consecutione gratiae actualis;* b) *in consecutione gratiae sanctificantis;* c) *in consecutione doni finalis perseverantiae.*

Praeterea ipsi discipuli Molinae expresse, conceptis verbis, ad litteram, sic scribunt: *„In negotio salutis non totum est a Deo“;* et fere volunt atque dicere audent, talem propositionem esse quasi definitam in Concilio Tridentino s. 6 can. 4, in quo, ut infra videbitur, etiam Molina conatur ostendere esse fundatam integram ipsius Concordiam.[1]

[1] P. Mendive S. J. de Deo uno, cap. 4 art. 5 sic se habet: *„In negotio salutis non totum est a Deo,* sed aliquid homo facit, quod poterat omittere; siquidem homo potest resistere gratiae, ut docet Concilium

Praeterea cum Molinistae respondere coguntur ad verba Apostoli: *Quis te discernit?* distinguunt, subdistinguunt, contradistinguunt et post longum distinctionum iter perveniunt laboriose ad famosam scientiam mediam et in illa quiescunt. At scientia media nihil efficit, sed supponit aliquid effectum a **solo** libero arbitrio creato. Scientia media non discernit, quia nihil causat; sed praesupponit aliquid causatum ab homine ante omnem actum liberum Divinae Voluntatis; atque **hoc aliquid,** ex quo ipsa scientia media pendet, est praecise illud, quod obiicitur Molinae et Molinistis tamquam contrarium Sacrae Scripturae et repugnans Christianae philosophiae. Hoc quidem **aliquid,** quod subterfugit efficientiam ac causalitatem Causae Primae, qui est Deus, discernit perinde hominem ab homine; cum faciat hominem habere, quod a Deo non accepit, sed ex ipsa sola sua innata libertate ante omnem actum Libertatis Divinae prodivit aut saltem prodire deberet.[1]

Tridentinum s. 6 can. 4. Vel ergo Deus huius rationem habet in praedestinatione; vel non. Si primum; datur ratio praedestinationis ad gloriam ex parte effectus praedestinationis adaequatae ac proinde praedestinatio ad gloriam est ex meritis gratiae praevisis. Si secundum; accidere ob arbitrium humanum potest, ut reprobetur, qui cum gratia bene operando perseverat; vel ut praedestinetur, qui gratiae ad mortem usque resistit: quod est absurdum." Revera hoc argumentum P. Mendive sapit Molinam, atque ex visceribus Concordiae manifesto apparet esse depromptum. Multa enim sunt absurda, quae a P. Mendive enumerantur; sed radix ceterorum extat in initio argumentationis: *„In negotio salutis non totum est a Deo."* Si ergo **hoc,** quod homo **facit,** et quod non est a Deo, est aliquid; et aliquid adhuc attinens ad negotium salutis nostrae, ideoque aliquid magnum, perfectum et excellens; si enim aliquid est, tunc revera admittendus concursus simultaneus, gratia molinistica, scientia media, et praedestinatio ex meritis praevisis. Et tum revera potest accidere **illud maximum absurdum,** quod accidere potest in systemate Molinae circa praedestinationis, reprobationis, gratiae et perseverantiae finalis quidditatem a Molina traditam. Accidere potest ob arbitrium humanum, ut reprobetur, qui cum gratia bene operando perseverat; vel ut praedestinetur, qui gratiae ad mortem usque resistit. Quod est absurdum. Sicut absurdum est dicere: *„Non esse in potestate hominis esse praedestinatum"*; et tamen: *„Esse in potestate hominis; quod ordo generalis providentiae, qua omnes ad beatitudinem ordinantur, sortiatur rationem praedestinationis."* Deinde, homo **potest** utique resistere gratiae, si velit; **potest** omittere, quod facit in negotio salutis; at quid inde? Ergone in negotio salutis non totum est a Deo? Ex principiis Concordiae conclusio logice infertur: sed non infertur nec inferri potest ex Conc. Tridentino, nec ex doctrina Ss. Augustini et D. Thomae, nec ex notione Primae Causae et causae secundae iuxta veram et christianam philosophiam.

[1] P. Hurter, de gratia n. 131 in notula asserit, Thomistas male exponere verba Apostoli 1. ad Corinth. 4: *Quid habes quod non accepisti?*

Et denique ipse Molina in sua Concordia qu. 14 a. 13 disp. 12 scribit: „Esto iustus de huiusmodi actibus ea ex parte, qua libere quidem, sed partialiter partialitate causae et non effectus, ab ipso emanarunt, gloriaretur . . . sane non esset insipiens, sed verum diceret; quoniam non gloriatur de actu, . . . sed de sola cooperatione libera per suum arbitrium ad illam."

Et qu. 23 a. 5 disp. 1 membro 6: „Quando praesto existente auxilio Dei sufficiente (quod Deus neque ei, qui in peccatum consentit, denegat), aliquis tentationi resistit victoriamque comparat et meretur gratiae augmentum, ipse est qui libere, *minimeque a Deo praedeterminatus,* sed solum adjutus, seipsum determinat et influit dissensum potensque est tunc influere consensum in tentationem et peccare."

Et qu. 14 a. 13 disp. 39: „Utique ab inaequali conatu et influxu liberi arbitrii provenire potest, ut conferente Deo duobus hominibus aequale auxilium gratiae adiuvantis, unus eorum intensius operetur meliusque se disponat ad gratiam iustificantem, quam alius; et ut conferente eisdem inaequalia auxilia, aeque operentur, aut is interdum plus, qui minori suffultus est auxilio."

Fortasse male exponant: sed non exponunt aliter S. Augustinus et S. Thomas; nec principia sanae theologiae ac philosophiae admittunt expositionem contrariam. Deinde procedens ad solvendam difficultatem ex Apostoli verbis exortam contra Molinae systema P. Hurter sic ait: „Id quod discernit (gratia) inter bene et male operantes, nequit esse commune male bene vel operantibus." — Distinguo maiorem: „Quod discernit *formaliter:* Concedo." „Quod discernit *efficienter:* Subdistinguo." „Si spectetur, *quatenus praeveniens et adiuvans:* Concedo." „Si spectetur, *quatenus praeveniens tantum:* Rursum distinguo." „Si spectetur *in se:* Nego." „Si *in praescientia divina:* Concedo." Ita P. Hurter, qui post tot et tantas distinctiones, negationes, concessiones, et spectationes coactus fuit postremo concedere **aliquid discernens** inter bene et male operantes, aliquid discernens efficienter, **spectatum** in Scientia Media. Et **hoc aliquid** homo non accipit a Deo, sed habet ex sua sola propria innata libertate, qua reddit **efficacem** gratiam praevenientem, quae communis est bene et male operantibus. Ex quo patet, quod, nisi admittatur physica praemotio et gratia ex se efficax, id est influxus Dei in ipsam potentiam, in ipsam voluntatem ea etiam ex parte, qua voluntas agens est, semper erit verum, quod homo discernit seipsum et habet aliquid, quod non recipit a Deo. Scientia ergo media, concursus simultaneus, gratia versatilis, praedestinatio habens rationem ex parte liberi arbitrii praevisi, sunt incompatibilia cum doctrina Apostoli: *Quis enim te discernit? Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Quod Deus videt per scientiam mediam, si quid videt; non dat, non causat: ac proinde homo non accipit, ex se solo efficit.

Unde Molina ipse fatetur, hominem non esse insipientem, si glorietur 1. ea ex parte, qua libere quidem, sed partialiter partialitate causae agit; 2. de sola cooperatione libera per suum arbitrium ad gratiam; 3. de eo, quod, cum possit peccare, non peccat; cum possit gratiae resistere, non resistit; cum posset influere consensum in tentationem, influit dissensum; 4. et de eo, quod **intensius** operatur sub aequali auxilio; vel sub minori, interdum plus; et melius se praeparat ad gratiam iustificantem quam alius.

Libere agere, se determinare ad libere agendum, libere cooperari, gratiae non resistere, tentationi non consentire, intensius sub aequali vel minori auxilio gratuito conari ad salutariter operandum: haec omnia competunt homini ea ex parte, qua partialiter partialitate causae libere, bene, laudabiliter et meritorie operatur.

Haec omnia simul, **illuminata** atque **praevisa** per scientiam mediam ante omnem actum liberum Divinae Voluntatis, constituunt interiora viscera et quasi umbilicum Molinianae Concordiae.[1]

[1] Quapropter Molinistae, cum sub huiusmodi praesidium confugiunt, sub alis Molinae protecti arbitrantur, se esse non modos securos, verum quoque inexpugnabiles, et canunt victoriam: et tamquam qui bibunt vinum, psallunt hoc modo in Thomistas: *„Ista gratia sufficiens secum trahit gratiam efficacem, si non resistimus. Si vero resistimus, non connectitur cum gratia efficaci;* et . . . *En proh dolor! Iam sumus Molinistae!“* Ita ad litteram P. Hurter S. J. tract. de gratia cap. 3 thes. 193. Et sic communiter cuncti Molinistae. Divus Thomas, antequam Molina scripserit librum Concordiae et antequam P. Hurter illum legerit, si legit, iam hanc ipsam difficultatem sibi obiicerat, scribens: „Si gratia non datur ex operibus, sed tantum ex hoc, quod aliquis non ponit obstaculum; ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio et non ex electione Dei: quod est error Pelagii.“ „Respondeo. Dicendum est, quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen removetur cor eius ad removendum illud; hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam. Hoc autem donum gratiae non est gratum faciens. Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei. Quod autem non removetur, hoc est ex iustitia eius.“ (D. Thomas ad Hebraeos cap. 12 lect. 3.) Notet lector, quomodo ex iisdem praemissis P. Hurter infert: *„Iam sumus Molinistae.“* Et D. Thomas infert: *„Quod est error Pelagii.“* Notet iterum lector, quomodo 1. datur gratia, qua removentur a Deo ipsa obstacula; 2. quod **hoc ipsum**, quod aliquis non ponit obstaculum et non resistit gratiae, *ex gratia procedit.* Et sic uno solo verbo oris sui Angelicus Doctor totam Molinianae Concordiae machinam confregerat ac praedissolverat.

Ratio quarta. — Apostolus ad Ephesios c. 1: „*Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo; sicut elegit nos in Ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate; qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in Ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae.*"

In hoc loco Apostolus loquitur: 1. de aeterna electione ad gloriam, de dilectione aliquorum hominum prae aliis, de separatione a massa perditionis; 2. de praedestinatione, quae est ordo aliquorum in salutem vitae aeternae, in mente divina praeexistens, et quae includit et necessario in sua ratione praesupponit a) electionem, b) dilectionem. Omnes enim praedestinati sunt electi et dilecti. Unde D. Thomas ad Ephes. cap. 1 lect. 1: „Cum dicit: *Sicut elegit nos,* tangitur beneficium electionis: ubi commendatur electio ista, quia libera, quia aeterna, quia fructuosa, quia gratuita. Dicit ergo: Ita benedixit nos, non nostris meritis, sed ex gratia Dei, sicut elegit nos; et gratis a massa perditionis separando, praeordinavit nos in Ipso, id est, per Christum . . . Elegit, inquam; non quia Sancti essemus, quia nec eramus; sed ad hoc elegit nos, ut essemus sancti virtutibus et immaculati a vitiis. Utrumque enim facit electio . . . Deinde cum dicit: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, subdit tertium beneficium scilicet praedestinationis, in praeordinata associatione cum bonis . . . Deus praedestinavit nos, id est sola gratia praeelegit; in adoptionem filiorum, id est ut associaremur cum aliis filiis adoptionis in bonis, quae habituri sunt" . . . „Causa autem praedestinationis non est necessitas ex parte Dei, nec debitum ex parte praedestinatorum; sed magis est *secundum propositum voluntatis suae;* in quo commendatur istud beneficium, quia praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem et electio dilectionem." Et deinde in lect. 2: „Est enim duplex electio, scilicet praesentis iustitiae et praedestinationis aeternae. De prima Ioan. 6, 71: *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* De hac Apostolus non intendit hic; quia ista non fuit ante mundi constitutionem; et ideo manifestat, de qua intelligit, quia de secunda, scilicet de aeterna praedestinatione, propter quod dicit: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.*"

Nunc autem Molina, in Concord. qu. 23 a. 3 *quid sit reprobatio*, contradicere videtur praedictae Apostoli doctrinae. 1. Quoniam electionem ante mundi constitutionem ita exponit, ut proprie loquendo non sit electio; quia „*non est aliud*, inquit, *quam ob merita Christi media nobis voluisse conferre, quibus sancti essemus et immaculati*"; et media, quae ad sanctificationem omnibus hominibus Deus vult conferre; vult enim omnes salvos fieri. Ac praecipue cum iuxta Molinam talia media reddere **efficacia** pendeat ex innata uniuscuiusque hominis libertate. 2. Quoniam electionem hanc ante mundi constitutionem Molina sic intelligit, ut tamen non sit separatio a massa perditionis; nam supponitur electio non aliquorum, sed **totius massae**, sicut voluntas Dei conferendi media salutis ad totam massam se extendit; et contrarium dicere error est Iansenistarum. 3. Quia Molina huic electioni ante mundi constitutionem non opponit **reprobationem negativam**, quam Molina absolute reiicit; et ideo Molina omnes homines supponit electos hac electione, de qua Apostolus loquitur. Reprobatio enim, quae **negativa** dicitur, in **non electione** consistit; id est in hoc, quod relinquitur, non assumitur, non separatur a massa perditionis. 4. Quia Molina docet, esse aliam secundam electionem, qua Deus post praevisa merita separat bonos ad gloriam; et hanc denominat Molina **approbationem**, cui ille opponit **reprobationem**, quae „*iudicium est aeternum, quo creatura rationalis a Deo indigna iudicatur vita aeterna dignaque poena aeterna puniatur, cum proposito eam perpetuo excludendi a regno coelesti*".

Itaque ex doctrina Molinae circa praedestinationem liquet: a) dari electionem in Deo, qua omnibus hominibus Deus vult conferre ob merita Christi media, quibus homines sancti fiant et sint. b) **Efficaciam** horum mediorum pendere ex eo, quod homines pro innata liberi arbitrii libertate velint operari. c) Deum ante omnem actum liberum suae voluntatis **praevidere** per scientiam mediam, quid pro innata libertate velint homines operari in hoc vel in illo ordine rerum collocati. d) Deum ex sola sua voluntate eligere hunc vel illum rerum ordinem, in quo praevidit, hos vel illos homines sua innata libertate reddidisse **efficacia** media ad salutem illis collata; et alios homines e contra reddidisse **inefficacia**. e) Quod electio, ex parte Dei, huius ordinis sortiatur rationem praedesti-

nationis vel reprobationis, dependet ex innata hominum libertate. f) In quantum Deus eligit hunc ordinem seu modum providendi cum praescientia huius, quod homo redditurus sit efficacia media illi donata ad salutem, Deus dicitur talem hominem **praedestinare;** in quantum vero eligit hunc providendi modum cum praescientia huius, quod homo redditurus sit inefficacia media illi donata ad salutem, nihil dicit adhuc de Deo Molina; quia *„nec opus est reperiri actum in Deo, qui praedestinationi quasi contrarie opponatur“* (qu. 23 a. 3 Quid sit reprobatio). g) Denique post hypotheticum modum providendi cognitum per scientiam mediam ante omnem actum liberum divinae voluntatis, conversum iam in modum providendi absolutum per decretum subsequens ad scientiam mediam, tunc accedit **illa electio secunda** bonorum ad gloriam, cui contradictorie opponitur **reprobatio** iuxta Molinam; et quae proinde debuerat dici **electio ad gehennam,** sicut vocant eam Calvinus et Lutherus. Nam si praeparatio gloriae post et propter praevisa merita potest vocari **electio ad gloriam;** pari iure praeparatio poenae post et propter praevisa demerita vocari poterit **electio ad gehennam.** Differentia adest in hoc, quod iuxta Molinam electio ad utrumque ponitur post provisum usum liberi arbitrii; et iuxta Calvinum ponitur ante usum liberi arbitrii praevisum. Cetera non mutantur. Et fundamentum parallelismi remanet ex parificatione in utroque systemate, quamvis per diversas vias, praedestinationis cum reprobatione.

Ratio quinta. — Apostolus ad Romanos c. 8: *„Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit Ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit.“*

In hoc loco S. Scripturae, qui revera est classicus pro materia, quam pertractamus, expresse continentur: 1. praescientia; 2. praedestinatio; 3. vocatio, iustificatio et glorificatio, per quas quasi per tres principales gradus aeternam praedestinationem Deus exequitur in tempore. Executio enim praedestinationis est quidem passive in nobis, active autem in Deo: ut D. Thomas tradit 1 Part. qu. 23 a 2.

Duplex hic gravis exurgit quaestio, scilicet: 1. de qua praescientia loquitur Apostolus? 2. Quo ordine ordinandae sunt praescientia et praedestinatio, nempe utrum sic: *Quos praescivit conformes fieri imagini Filii sui, hos et praedestinavit;* vel sic: *Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui.*

Haec autem duplex quaestio reducitur postremo in unam, nimirum: Utrum conformitas cum imagine Filii Dei *sit tantummodo terminus divinae praescientiae,* vel sit etiam effectus. Si primum; tum scientia, qua Deus praescivit, antecedit omnem actum liberum Divinae Voluntatis; quia non causat nec efficit praedictam conformitatem; et proinde praescientia meritorum erit ratio praedestinationis; ut scilicet intelligatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum credituros. Et secundum hoc talis est ordo inter praescientiam et praedestinationem: *Quos praescivit conformes, hos et praedestinavit.* Si secundum; tunc scientia Dei habet coniunctam divinam voluntatem, et causat et efficit ipsam conformitatem, quae est divinae scientiae terminus simul atque effectus. Talis scientia praesupponit Dei electionem et dilectionem; scit enim Deus electos et dilectos; et quos sic scit, praedestinat conformes fieri imaginis Filii sui. Et secundum hoc talis est ordo: *Quos praescivit diligendo et eligendo, et praedestinavit.* Nam sicut praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem, sic etiam praescientiam divinam electorum et dilectorum. Omnes enim praedestinati sunt electi et dilecti. (1. P. qu. 23 a. 4.) Tunc merita praescita non sunt ratio aut causa divinae praedestinationis, sed effectus. Praedestinati praesciuntur bene operaturi, quia praedestinati, quia electi, quia dilecti, quia praesciti praescientia habente adiunctam divinam voluntatem, praescientia scilicet dilectionis et electionis.

De qua ergo praescientia loquitur Apostolus, de **scientia media** aut de **scientia dilectionis et electionis;** de scientia media, quae non causat res, sed a rebus dependet, aut de scientia habente coniunctam divinam voluntatem, quae est causa efficiens omnium rerum?

Si de scientia media; tunc praedestinatio tradita a Molina concordat cum doctrina Apostoli; et Apostolus docuit sicut Molina docet in libro Concordiae, quod praedestinatio adultorum habet rationem ex parte usus liberi arbitrii praevisi.

Si vero de scientia dilectionis et electionis; tunc praedestinatio moliniana est contraria Sacrae Scripturae, et toto coelo differt a doctrina Apostoli.

Molina enim in lib. Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 si scribit: „Sit ergo nona conclusio: *Praedestinatio adultorum fuit secundum praescientiam boni usus liberi eorum arbitrii; habuitque Deus, modo explicato, rationem illius in eis praedestinandis.* Probatur conclusio. Primo ex illo ad Rom. c. 8: *Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.*

„Sane de nulla alia praescientia commodius exponi potest locus ille Pauli, quam de ea, quae praevia ac necessaria est ad praedestinationem; neque haec est alia quam **illa media,** qua Deus praenovit, quid pro libertate arbitrii cum his vel illis donis in hoc vel illo ordine rerum esset futurum, ex hypothesi, quod ea donare statuerat. Expositiones aliae istius loci, ut violentae ac peregrinae sunt, sic adeo variant, ut vix duos reperias, qui in eadem conveniant."

Et postea inter alia affert duo argumenta, in quibus revera intrinsecus latet **quinta essentia** Concordiae. 1. „Quia **eo modo** praedestinavit nos Deus iustificandos et salvandos, quo in tempore iustificamur et salvamur; ut D. Thomas hoc loco in argumento sed contra affirmat. At adulti iustificamur, vitamque aeternam consequimur, dependenter ex eo, quod libere velimus; ita ut **integer effectus** praedestinationis simul pendeat a libera voluntate Dei et a libero influxu arbitrii nostri; in potestateque nostra situm sit **nec** iustificari **nec** salvari, ut fides docet. Ergo quod **ex aeternitate fuerimus praedestinati** per ea media, quibus reipsa praedestinati fuimus vitamque aeternam consecuti sumus, *non pendet solum ex divina voluntate,* qua Deus ad haec ipsa media nobis opitulari constituit, sed simul etiam *ex libera cooperatione et influxu nostri arbitrii praeviso;* neque voluntas divina ita nobis opitulandi, rationem habuerit praedestinationis, nisi **praescientiam** de libero influxu nostri arbitrii futuro adiunctam haberet."

2. „Quia cum auxiliis ex parte Dei cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur. Neque dubitandum est, multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deo donati fuerunt, quam multi, qui in coelo

divino conspectu fruuntur. Sed quod hi cum maioribus auxiliis praedestinati et salvi non fuerint, illi vero cum minoribus praedestinati et salvi fuerint, *non aliunde fuit,* nisi quia illi pro innata libertate noluerunt uti ita suo arbitrio, ut salutem consequerentur; hi vero maxime. Ergo quod voluntas illa Dei aeterna, qua adultis ea media ex sua parte conferre statuit, quibus in beatitudinem perveniunt, rationem praedestinationis habuerit tamquam a conditione, sine qua eam rationem non habuisset, ex eo fuit dependens, quod adulti ipsi eo modo pro sua innata libertate usuri erant suo arbitrio, ut ad eam pervenirent, idque Deus altitudine sui intellectus praeviderit."

3. „Illud etiam, quod ad exaltationem, laudem et honorem Christi Sanctissimaeque illius Matris mihi videtur admodum verisimile: sacratissimis eorum duorum animabus non solum excellentiora dona Deum conferre decrevisse; sed etiam easdem **praevidisse melius** quam ceteras pro sua innata libertate usuras suo arbitrio; **eaque ratione** in tantam dignitatem potius quam ceteras electas fuisse."

En medullam totius Concordiae Molinae! In omnibus et in singulis operibus vult Molina, quod opera Dei pendeant, tamquam a duabus partibus unius integrae causae, a divina voluntate et ab innata creatae voluntatis libertate. Nam 1. ex eo, quod Deus praevidit animam Christi et animam Beatissimae Virginis, *„melius quam ceteras pro sua innata libertate usuras suo arbitrio"* donis excellentioribus, quae Deus conferre illis decreverat, *„ea ratione in tantam dignitatem potius quam ceteras electas fuisse"*. 2. **Integer effectus** praedestinationis pendet a libera voluntate Dei et a libero influxu arbitrii nostri. 3. Quod ex aeternitate fuerimus praedestinati, non pendet solum ex divina voluntate, sed simul etiam ex libera cooperatione et influxu nostri arbitrii praeviso. 4. Quod voluntas Dei aeterna rationem praedestinationis habuerit, dependens fuit ex eo, quod pro sua innata libertate adulti usuri erant suo arbitrio. 5. Exinde etiam quod cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur; imo etiam cum longe minoribus auxiliis unus salvatur, et alter cum multo maioribus non salvatur.

Itaque in negotio a) **hyposthaticae unionis** non totum est a Deo, sed etiam ab anima Christi; b) **electionis ad**

divinam maternitatem non totum est a Deo, sed etiam ab innata B. Virginis libertate; c) **aeternae nostrae praedestinationis** non totum est a Deo, sed etiam a libero influxu arbitrii nostri; d) **integri effectus praedestinationis** non totum est a Deo, sed simul etiam aliquid ex **sola** innata arbitrii nostri libertate; e) **nostrae vocationis, iustificationis, perseverantiae finalis et salvationis** non totum est a Deo, sed simul etiam aliquid ex **sola** innata liberi arbitrii nostri libertate.

Unde 1. liber influxus arbitrii nostri non est effectus Causae Primae, qui est Deus. 2. Libera determinatio nostrae voluntatis non est effectus Dei. 3. Quod audiamus vocem Dei vocantis, non est effectus Dei. 4. Quod libere consentiamus Deo nos iustificanti, non est effectus Dei. 5. Quod libere cooperemur ad vitam aeternam consequendam non est effectus Dei. 6. Quod libere velimus perseverare et de facto libere perseveremus in caritate Christi usque ad finem vitae, non est effectus Dei. 7. Uno verbo: *„Quod voluntas Dei, qua adultis ea media ex sua parte conferre statuit, quibus in beatitudinem perveniunt, rationem praedestinatis habuerit"* . . . non est effectus Dei.

S. Augustinus vere ac profunde dixerat: *Qui creavit te sine te, non iustificavit te sine te.* Nunc post Concordiam Molinae oportet etiam dicere: *Qui creavit te sine te, non praedestinavit te sine te.*

Nihil relinquit Molina, quod totaliter sit a Deo, nec in negotio nostrae salutis nec in aliis rerum negotiis. Etenim nec ipsa scientia media est totaliter a Deo; cum Deus illam emendicet a creaturis et tamquam eleemosynam accipiat, velit nolit, id est ante omnem actum liberum Divinae Voluntatis ex ipsa innata atque intacta liberi arbitrii creati libertate.

Et adhuc Molina conatur suam peregrinam theoriam sub patrocinio Angelici Doctoris reponere: quasi D. Thomas dixerit umquam, Deum eo modo nos praedestinare, quo nos iustificat; et quasi non distinxisset in opere iustificationis **motionem** Dei moventis, quae est infusio gratiae sanctificantis, et **motum** ipsius mobilis, qui est consensus liberi arbitrii; et quod motus liberi arbitrii sequitur gratiae infusionem sicut effectus suam principalem et primam causam! (1. 2 qu. 111 a. 2 et qu. 113. a. 3. 6 et 8.)

2. *Contraria Sanctis Patribus.* — Primo namque quoniam ipse Molina in lib. Concordiae in 1. editione expresse

impugnavit sententiam S. Augustini; aiebat enim: *„Communior Scholasticorum de praedestinatione sententia impugnatur.“* Et istam communiorem sententiam ipe fatetur esse Divi Thomae et S. Augustini. *„Sententia D. Thomae, quae communior est inter scholasticos.“* *„Eadem sententia est Augustini multis in locis“* (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 6).

Deinde adiungit: a) Quod S. Augustinus sua doctrina „nonnullos ex fidelibus turbavit“; b) quod sententia S. Augustini est „valde dura“; c) quod „sub ea quasi caligine Augustinus ad hoc non attendit“; d) quod „Imo vero isti duo Patres (S. August. et D. Thomas) in eam sententiam inclinassent, salva eorum reverentia, quae illis debetur maxima, quoad illud secundum admittenda non esset“ (ibid. memb. 6); e) quod „ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati ad Pelagianosque defecissent (memb. ultimo)!

Ac postremo quia libri de praedestinatione Sanctorum et de dono perseverantiae et de gratia et libero arbitrio et de gratia et correptione et omnia alia opera, in quibus S. Augustinus agit de auxiliis divinae gratiae, de praedestinatione et de finali perseverantia, constituunt antithesim completam eorum, quae a Molina traduntur in libro suae Concordiae. Afferemus aliqua exempla.

1) *Quoad scientiam mediam.* Reiicitur expresse a S. Augustino, cum dicit: a) „Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat Ipse facturus. Unde dictum est Isaiae 45: *Fecit, quae futura sunt.* Praescire autem potens est etiam, quae Ipse non facit, sicut quaecumque peccata“ (lib. de praed. sanct. cap. 10).

b) „Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit; electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit“ (ib. cap. 17).

c) „Deus scit futura, ea praedestinando.“ (Tract. 68 in Ioannem.)

d) „Praescivit enim reliquias, quas secundum electionem gratiae fuerat ipse facturas. Hoc est, ergo praedestinavit: sine dubio enim praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat Ipse facturus.“ (De dono persever. cap. 18.)

Cum ergo ab eisdem causis in statu conditionato dependeant futura conditionata, a quibus in statu absoluto dependent futura absoluta; dicere oportet, quod sicut ista

Deus cognoscit in sua praedestinatione seu decreto absoluto et efficaci, ita et illa in sua praedestinatione seu decreto conditionato contemplatur. Loquatur igitur S. Augustinus de futuris ex hypothesi, vel de futuris in thesi, sub conditione sive absolute, idem est ad quaestionem; quia quaestionis substantia non propterea mutatur. S. Augustinus reiicit itaque **scientiam mediam**, quam Molina existimat esse *„praeviam ac necessariam ad praedestinationem"*. (Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11.)

2) *Quoad gratiam, quam homo pro suo libero arbitrio reddit efficacem.* a) „Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum; sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimirum gratia ista secreta est, gratiam vero esse quis ambigat? Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur et docet, ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum et dat cor carneum, sicut Propheta praedicante promisit (Ezech. 11, 19). Sic quippe facit filios promissionis et vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam" (de praedest. sanct. cap. 8).

b) „Certum est nos facere, cum facimus; sed Ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit Ezech. 36, 27: Faciam, ut in iustificationibus meis ambuletis et iudicia mea observetis et faciatis. Cum dicit: faciam, ut faciatis, quid aliud dicit nisi auferam a vobis cor lapideum, unde non faciebatis; et dabo vobis cor carneum, unde faciatis? Et hoc quid est, nisi auferam cor durum, unde non faciebatis; et dabo cor obediens, unde faciatis?" (De gratia et libero arbit. cap. 16.)

Nihil ergo magis alienum a mente et a corde S. Augustini quam doctrina Molinae circa gratiam pendulam et versatilem, gratiam quam homo pro sua innata libertate facit **efficacem.** Datur enim **gratia interior,** cui in statu naturae lapsae homo aliquando resistit; non semper quoties Christus vult congregare filios Ierusalem, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, filii Ierusalem volunt; sunt, qui semper Spiritui Sancto resistunt. (Matth. 23, 37; Act. Apost. 7, 51; propositio 3. Iansenii damnata.) At datur etiam **gratia interior,** cui homo **potest** quidem resistere, numquam tamen resistit nec resistet unquam; etenim huiusmodi gratiae proprium est ipsam resistentiam et

duritiam cordis auferre. Non est enim liberum arbitrium hominis, quod gratiam Dei reddit **efficacem**; sed gratia Dei est, quae libero hominis arbitrio praebet **vires efficacissimas.** Consentire gratiae, iam est etiam effectus ipsius gratiae. Libere Dei gratiae cooperari, ex ipsa gratia divina primo ac principaliter originem trahit. In hoc stat error sive aequivocatio Molinae, qui in eadem paritate videtur ponere **consentire** et **dissentire, obedire** et **resistere** divinae gratiae, veluti ipsum **consentire** et **obedire** simul atque humanae voluntatis proprium non fuisset quoque principaliter divinae ipsius gratiae effectus; sicuti **dissentire** et **resistere** solius voluntatis humanae est, minime autem gratiae.

3) *Quoad praedestinationem habentem rationem ex parte usus liberi arbitrii humani praevisi.* Quod hoc reiiciat omnino S. Augustinus, non tantum ex supradictis liquido ostensum apparet, sed ex eo praesertim, quod Molina non potuit reperire testimonium ullum nec verbum in operibus genuinis S. Augustini, cui Auctor Concordiae valeret inniti illud secundum caput vel sensum suae praedestinationis. Unde coactus est scribere qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. ultimo: „*Distinximus duos illos sensus, in quorum altero negandum erat cum Augustino praedestinationem fuisse secundum praescientiam usus arbitrii cuiusque praevisi. In altero vero id ipsum sine scrupulo cum aliis Patribus omnino concedendum erat.*"

Sed S. Augustinus respondens Pelagianis et Semipelagianis responsum iam dederat ipsi Molinae, et absolute negat, quod alii Patres hunc secundum concesserant, scilicet: Praedestinationem habere rationem aliquam ex parte praedestinati, et alta voce proclamat, quod theologus debet habere scrupulum talia concedendi. Quod constat:

a) Ex testimonio ipsius Molinae haec sine scrupulo scribentis: „Credens autem Augustinus cum iis, quae de gratia adversus haeresim Pelagianam ex Scripturis rectissime docuerat, coniunctum esse, praedestinationem Dei aeternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo praevisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum; iuxta eam sententiam Paulum ad Romanos cap. 9 multis in suorum operum locis interpretatus est, restrinxitque illud 1. ad Timoth. cap. 2: *Vult omnes homines salvos fieri;* ut non de omnibus universim hominibus, sed de solis praedestinatis intelligeretur.

Quae doctrina plurimos ex fidelibus, praesertim ex iis, qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos mirum in modum turbavit; ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam . . . Sententiam vero Augustini secutus est D. Thomas, et post eum plerique Scholasticorum.“ Ita Molina in lib. Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. ultimo. Poteritne dari argumentum fortius ac validius contra secundum sensum vel caput molinianae praedestinationis, quam quod 1) Augustinus crederet, esse inseparabiliter coniunctas et *doctrinam suam de gratia* et *doctrinam suam de praedestinatione ante praevisa merita?* 2) Augustinus non obstantibus, quod docti etiam et indocti mirum in modum turbabantur, noluit unquam concedere praedestinationem habere rationem ex parte usus arbitrii praevisi. 3) D. Thomas et cum illo omnis schola eamdem sententiam secutus est? Si quae S. Augustinus de gratia adversus haeresim Pelagianam docuit, *„ex Scripturis rectissime docuerat“;* rectissime quoque et ex Scripturis docuit, quae de praedestinatione Dei aeterna docuit, et D. Thomas et plerique Scholae doctores cum Augustino docuerunt.

Unde b) ex responsione S. Augustini ad Pelagianos. Inter alia mox infra indicanda Pelagiani obiiciebant S. Augustino: 1) Quod doctores antiquiores aliter de praedestinatione videbantur sentire; 2) quod continuo loquebantur de Dei praescientia, quasi Deus in hominibus praedestinandis rationem habuerit liberi eorum arbitrii boni usus praevisi. S. Augustinus autem lib. de dono persev. cap. 19: „Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de vocatione electorum, eamdem praedestinationem intelligere? Magis autem fortasse voluerunt hoc verbo in ea re uti, quod et facilius intelligitur et non repugnat; imo et congruit veritati, qua de praedestinatione gratiae praedicatur.“

„Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas Sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse. Puto tamen eis, qui de hac re sententias tractatorum requirunt, sanctos et in fide atque doctrina christiana laudabiliter usque quaque diffamatos viros Cyprianum et Ambrosium, quorum tam clara testimonia posuimus, debere sufficere.“ „Isti tales tantique doctores dicentes non esse aliquid, de quo tamquam de nostro, quod nobis Deus non dederit, gloriemur; nec ipsum

cor nostrum et cogitationes nostras in potestate nostra esse; et totum dantes Deo, atque ab ipso nos accipere confitentes, ut permansuri convertamur ad eum." „Procul dubio noverant praedestinationem, quam per apostolos praedicatam contra novos haereticos operosius diligentiusque defendimus."

Et lib. de praedest. Sanctor. cap. 14: „Certe enim si de divinarum Scripturarum tractatoribus, qui fuerunt ante nos, proferrem defensionem huius sententiae, quam nunc solito diligentius atque copiosius contra novum Pelagianorum defendere urgemur errorem . . .; si huius ergo sententiae defensionem ex divinorum eloquiorum nos praecedentibus catholicis tractatoribus promerem; profecto hi fratres, pro quibus nunc agimus, acquiescerent: hoc enim significastis litteris vestris. Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari: quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur? Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, **breviter** quibusdam scriptorum suorum locis et **transeunter** attingerent; immorarentur vero in eis, quae adversus alios inimicos Ecclesiae disputabant."

Atque ita habetur: 1) quod praedestinatio tradita a S. Augustino est secundum Scripturas Sanctas et per Apostolos praedicata; 2) quod nemo, nisi errando, potest contra hanc praedestinationem disputare; 3) quod alii Ecclesiae doctores ante S. Augustinum a) breviter et transeunter has de gratia Dei et praedestinatione quaestiones attigerunt; b) eadem, quae S. Augustinus diligentius et copiosius coactus est inquirere et declarare, ipsi etiam exponerent, si Pelagianis respondere coacti fuissent; c) nomen **praescientiae** apud illos idem significare ac **praedestinationis;** loquuntur enim de divina praescientia fundata in Dei voluntate, dilectione et electione, id est in decreto divino. Unde ipse Augustinus c. 9 et 10 de praed. sanct. scribit: „Cernitis me sine praeiudicio latentis consilii Dei aliarumque causarum hoc de **praescientia** Christi dicere voluisse . . . Sed utrum praedicato sibi Christo a seipsis habituri essent fidem an Deo donante sumpturi, id est utrum tantummodo eos praescierit an etiam praedestinaverit Deus, quaerere ac disserere tunc necessarium non putavi . . . Praedestinatione quippe Deus ea praescivit,

quae fuerat ipse facturus." Et de dono persev. c. 18: „Unde aliquando eadem praedestinatio significatur etiam nomine praescientiae." Et ib. c. 9: „Sine praeiudicio tamen aliarum causarum etc."

c) Ex characteribus divinae praedestinationis a S. Augustino assignatis. Nam Molina admittit: 1) **electionem generalem** omnium hominum ad salutem, et in hoc sensu explicat verba Apostoli ad Eph. cap. 1: *Elegit nos ante mundi constitutionem;* 2) **praescientiam mediam,** tamquam praeviam ac necessariam ad praedestinationem, et in hoc sensu declarat verba Apostoli ad Rom. cap. 3: *Quos praescivit, et praedestinavit;* 3) **hominem posse gloriari** de aliquo, de illo scilicet quod Deus praevidens habuit prae oculis in hominibus praedestinandis, nempe **usum bonum** liberi arbitrii, **influxum** liberi arbitrii in omnia opera bona etiam ex gratia; nam alius est influxus gratiae et alius arbitrii creati. Haec tria ad literam et conceptis verbis in libro Concordiae scripta manent.

Iam vero S. Augustinus: 1) **electionem,** de qua Apostolus agit, esse separationem praedestinatorum a massa perditionis, expresse affirmat; 2) **praescientiam,** de qua Apostolus loquitur, esse illam conceptis verbis asseverat, qua Deus sua futura facta praescivit in ipsa praedestinatione; 3) **hominem non posse gloriari** de aliquo nisi in Deo et in solo Deo, a quo omnia accepit. In his tribus divinae praedestinationis characteribus affirmandis, evolvendis et demonstrandis clamat S. Augustinus per singula capitula suorum operum de gratia, de praedestinatione, de dono perseverantiae; sicut Molina tres alios e regione opposita affirmat characteres per integrum suae Concordiae librum.

Quoad electionem: Lib. de praed. sanct. c. 18, post quam verba Apostoli ad Ephes. c. 1 transscripsit, addit: „Quis, inquam, haec audiat diligenter et intelligenter et audeat de hac, quam defendimus, tam clara veritate dubitare? *Elegit Deus in Christo ante mundi constitutionem membra eius;* et quomodo eligeret eos, qui nondum erant, nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans nos . . . Nimis longum est de singulis disputare. Cernitis autem procul dubio, cernitis quanta manifestatione Apostolici eloquii defendatur haec gratia, contra quam merita extolluntur humana, tamquam homo aliquid prior det, ut retribuatur ei. Eligit ergo nos Deus in Christo ante

mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum; non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque, ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae; ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur."

Quoad praescientiam. Ibidem c. 19: „Non quia futuros tales nos esse praescivit; sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiae suae, qua gratificavit in dilecto Filio suo. Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit. Unde recte hoc testimonio Pelagianus error arguitur . . . Non enim quia credidimus, sed ut credamus, elegit nos, ne priores eum elegisse dicamur, falsumque sit (quod absit): *Non vos me elegistis, sed Ego vos elegi.* Nec quia credidimus, sed ut credamus, vocamur; atque illa vocatione, quae sine poenitentia est, id prorsus agitur et peragitur, ut credamus."

Quoad potestatem se gloriandi. De dono persev. c. 16: „Aut enim sic praedestinatio praedicanda est, quemadmodum eam Sancta Scriptura evidenter eloquitur, ut in praedestinatis **sine poenitentia sint dona et vocatio Dei;** aut gratiam Dei secundum nostra dari merita confitendum est: quod sapiunt Pelagiani . . . Praevenit ergo et fidem gratia, alioquin si fides eam praevenit, procul dubio praevenit et voluntas, quoniam fides sine voluntate non potest esse. Si autem gratia praevenit fidem, quoniam praevenit voluntatem, profecto praevenit omnem obedientiam, praevenit etiam caritatem, qua una Deo veraciter et suaviter obeditur; et **haec omnia gratia** in eo, cui datur et cuius haec omnia praevenit, **operatur.**"

Et lib. de grat. et lib. arb. c. 15: „Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona . . . Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae. Per hanc etiam fit, ut ipsa bona voluntas, quae iam esse cepit, augeatur et tam magna fiat, ut possit implere divina mandata, quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit." Et c. 17: „Quoniam Ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus ad Philipp. 1, 6: *Certus sum, quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu.* Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. Tamen sine Illo vel operante ut velimus, vel

cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.“ Et c. 7: „Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (Rom. 9, 16). Quae sententia nullo modo potest etiam sic converti, ut dicatur: Non miserentis Dei, sed volentis et currentis est hominis; quisquis enim hoc ausus fuerit dicere, aperte se ostendit Apostolo contrarium.“

Et de dono persev. c. 23: „Attendant ergo, quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus et pulsemus; et hoc esse dicunt, quod gratia praeceditur merito nostro, ut sequatur illa, cum accipimus petentes, et invenimus quaerentes, aperiturque pulsantibus; ne volunt intelligere etiam hoc divini muneris esse, ut oremus, hoc est petamus, quaeramus atque pulsemus . . . Ille itaque dicat, Ecclesiam aliquando in fide sua non habuisse veritatem praedestinationis huius et gratiae, quae nunc contra novos haereticos cura diligentiore defenditur; ille inquam hoc dicat, qui dicere audet, aliquando eam non orasse vel non veraciter orasse, sive ut crederent infideles, sive ut perseverarent fideles . . . Ac per hoc praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, nunquam Ecclesia Christi non habuit.“ Et c. 24: „Sed quid plura? Satis docuisse me existimo vel potius plus quam satis, dona Dei esse et **incipere** in Dominum credere et usque in finem in Domino **permanere.**“

Et c. 22: „Cur metuimus Sanctorum praedestinationem et vera Dei gratiam, id est quae non secundum merita nostra datur, sicut eam Sancta Scriptura praedicat, praedicare? An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes eius ponenda demonstratur in Deo: non autem desperaret, si eam in seipso superbissimus et infelicissimus poneret?“

Et c. 7: „Manus igitur Dei est ista, non nostra, ut discedamus a Deo.“ Et c. 6: „Tutiores igitur vivimus, si **totum** Deo damus; non autem nos illi ex parte et nobis ex parte committimus. Et datur **totum** Deo.“

Et lib. de praedest. Sanctorum c. 4 et c. 5 et 6: „In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia. Nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intelligatur Apostolus: *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid*

gloriaris, quasi non acceperis. Quod volens etiam martyr Cyprianus ostendere, hoc totum ipso titulo definivit dicens: *In nullo gloriandum, quando nihil nostrum sit.*"

„Qui gloriatur, in Domino glorietur. Nihil autem huic sensui tam contrarium est, quam de suis meritis sic quemquam gloriari, tamquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei: sed gratia, qua bonos discernit a malis, non quae communis est et bonis et malis . . . Quisquis audet dicere: habeo ex meipso fidem, non ergo accepi; profecto contradicit huic apertissimae veritati; non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis *praeparatur voluntas a Domino.* Ideo ad ipsam quoque fidem, quae in voluntate est, pertinet: *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti?*"

Et c. 6: „Solet enim dici: ideo credere meruit, quia vir bonus erat et antequam crederet. Quod de Cornelio dici potest . . . Quidquid igitur et antequam in Christum crederet et cum crederet et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, *totum* Deo dandum est, ne forte quis extollatur (Ephes. 2, 8)."

3. *Contraria doctrina S. Thomae.*

Primo namque satis superque constat ex iis, quae supra dicta manent capite secundo: *Utrum Concordia Molinae concordet cum doctrina D. Thomae.*

Secundo autem, quia sicut ex antecedentibus patet, sententia S. Augustini circa praedestinationem est doctrina, quam praedicavit Apostolus et quam Sacrae tradunt Scripturae. Sententiam autem S. Augustini, fatente ipso Molina, secutus est D. Thomas, estque sententia communior theologorum Scholasticorum.

Tertio: quoniam Molina in editione prima libri Concordiae expresse et absque verborum velamine impugnavit sententiam D. Thomae et sic ad litteram scribebat: „Salva reverentia, quae D. Thomae debetur magna, non miror, si communior Scholasticorum sententia, praesertim eo modo intellecta, quo verba D. Thomae hoc loco 1 P. qu. 23 a. 5 ad 3 sonare videntur, a multis dura nimis indignaque divina bonitate et clementia iudicetur . . . Est praeterea eadem sententia parum consentanea Scripturis Sacris." (Edit. Olyssipone 1588.)

Quarto: quoniam Molina in subsequentibus editionibus Concordiae de substantia doctrinae nihil fere mutavit; correxit aliquantulum linguam, sed minime sententiam,

quam duntaxat conatus est palliare. Et quamvis non videatur ita palam loqui adversus Sanctos Doctores Augustinum et Thomam, sed contra Scholasticos, qui illorum doctrinam propugnant ac sequuntur, non ideo tamen desinit D. Thomae doctrinam circa praedestinationem continuo ac constanter carpere, corrigere, reiicere et simul ei aliquando falsa imponere. Exempla.

1. „A D. Thoma hoc loco qu. 23 a. 1 praedestinatio dicitur esse ratio transmissionis creaturae rationalis in vitam aeternam. Transmissionem intellige, quae reipsa impleatur: ad quod necessarium est, ut ratio illa adiunctum habeat propositum conferendi media, quibus talis creatura beatitudinem consequetur. Ab Augustino lib. de dono persev. c. 14 definitur esse praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.“ ... „Aptius tamen, ut credo, ita definiri potest: *Praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam, cum proposito eum ordinem exequendi.*“

Unde iuxta SS. DD. Augustinum et Thomam praedestinatio habet certitudinem ex ipso ordine mediorum, quorum efficacia oritur ex ipsa intentione et proposito Divinae Voluntatis. Iuxta Molinam divina praedestinatio habet totam suam certitudinem ex sola praescientia, quae est Scientia Media. Efficacia autem mediorum Deus **praevidet,** non causat; est enim liberum hominum arbitrium, quod talia media reddit **efficacia.** (Concord. qu. 23 a. 1 et 2 disp. 1.)

2. Iuxta D. Thomam 1 P. qu. 23 a. 4 dilectio praesupponitur electioni secundum rationem et electio praedestinationi. Omnes enim praedestinati sunt electi et dilecti. Unde praedestinatio est posterior electione praedestinati et includit essentialiter ipsammet electionem; et actus intellectus, quo Deus praevidet praedestinatum certo et infallibiliter salutem aeternam consecuturum, supponit actum liberum Divinae Voluntatis.

Molina autem scribit: „Haec tamen sententia mihi nunquam placuit.“ „Id, quod praedestinatio cuiusque dicit ex parte intellectus divini, non est **posterior** electione eiusdem ad beatitudinem, quae in Deo libera omnino est ... In Deo tota ratio tam **agibilium** quam **factibilium** liberum omnem actum voluntatis antecedit.“ (Ibid. disp. 2.)

Posita enim Scientia Media, Molina existimat quasi unam et eamdem **rationem possibilium** et **rationem futurorum** aut futurabilium. Veluti possibile esset aliquid dicere ordinem ad existentiam absque ordinatione Causae Primae.

3. D. Thomas qu. 23 a. 3 ait: „Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa.“ Tamen „aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio . . . Reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati.“ Et art. 4 ait: „Praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae. Nam diligere est velle alicui bonum. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobat.“

Molina autem 1) non admittit, quod praedestinatio praesupponat electionem; 2) non admittit hanc electionem aliquorum in salutem aeternam; 3) non admittit reprobationem negativam quorundam, qui non eliguntur, seu non praedestinationem; quia non reperitur in Deo *„actus, qui praedestinationi quasi contrarie opponatur“*. 4) Unde Molina tradit, quod Deus a) vult ita omnes homines salvos fieri, quod omnibus conferat media ad salutem, et aliquando adhuc maiora et potentiora illis, qui salutem non consequuntur. b) Velle haec media omnibus conferre, quibus omnes sancti sint, asserit esse electionem, de qua Apostolus ad Ephes. c. 1. c) Deus praecognoscit scientia media, homines quosdam auxilia gratiae reddere efficacia, quosdam vero non. d) Deus eligit postea hunc rerum ordinem, in quo praecognovit hos et non illos gratiae auxilia efficacia reddidisse; et hoc est illos praedestinare; sed respectu illorum, quos collocavit in hoc ipso ordine, in quo contrarium praevidit, non est reprobare, nec est *non praedestinare.* e) Deus denique post praevisa merita illorum et post praevisa demerita aliorum illos acceptat ad gloriam et hos iudicat a gloria esse excludendos; et hoc est habere rationem usus liberi arbitrii in aliquibus praedestinandis; et alios reprobare. (Conc. qu. 23 a. 1, 2 et 3 disp. 1, 2 etc.)

Quinto: quoniam Molina Conc. qu. 14 a. 13 disp. 37: „Illud praeterea vehementer displicet, inquit, quod aliqui

subiungunt pro quantitate auxilii gratiae cooperantis spectandam esse quantitatem actus, quem liberum arbitrium tali auxilio adiutum producit, quasi existente aequali auxilio Dei non possit esse intensior et ferventior actus contritionis aut dilectionis in uno homine quam in altero, quamdiu in via sunt; aut existenti inaequali auxilio, non possit esse aequalis actus in duobus, aut maior in eo, qui minori auxilio adiuvatur.“ Quod Molina repetit saepius in libro Concordiae et constituit veluti corollarium necessarium et principale totius systematis moliniani.

D. Thomas autem 1 P. qu. 112 a. 4: „Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis; quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde Prima Causa huius diversitatis accipienda est ex parte Dei.“ Et 2. 2 qu. 24 a. 3: „Illa virtus, secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem.“

Sexto: quia Molina in Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 sic argumentando: *„Eo modo praedestinavit nos Deus iustificandos et salvandos, quo in tempore iustificamur et salvamur, ut D. Thomas hoc loco in argumento Sed contra affirmat. At adulti iustificamur, vitam aeternam consequimur, dependenter ex eo, quod libere velimus, ita ut integer effectus praedestinationis simul pendeat a libera voluntate Dei et a libero influxu arbitrii nostri. Ergo quod ex aeternitate fuerimus praedestinati . . . non pendet solum ex divina voluntate . . . sed simul etiam ex libera cooperatione et influxu nostri arbitrii praeviso . . .“*; sic inquam argumentando ex auctoritate et doctrina D. Thomae falsa Divo Thomae imponit. Etenim:

1) D. Thomas loco citato 1 P. qu. 23 a. 5 sic ait: „Sed contra est, quod dicit Apostolus Tit. 3, 5: *„Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita et praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.“ Et Molina infert, quod praescientia meritorum est **ratio** praedestinationis; vel quod *„ex aeternitate fuerimus praedestinati, pendet ex libera cooperatione et influxu nostri liberi arbitrii“!*

2) D. Thomas ibidem ait et concludit: „*Impossibile est, quod totus praedestinationis effectus habeat aliquam causam ex parte nostra.*“ Molina autem sic concludit: „*Ita ut integer effectus praedestinationis simul pendeat a libera voluntate Dei et a libero influxu arbitrii nostri.*“

3) D. Thomas ait: *Eundem esse modum, quo Deus praedestinat nos salvos fieri, quo, dum exequitur in tempore praedestinationem, salvos nos facit.* Sed non ait: *Eumdem esse modum, quo Deus praedestinat nos salvos fieri, et quo Deus nos in tempore iustificat.*

Modus enim salvos faciendi amplectitur totum praedestinationis effectum; et „*hoc modo*, addit D. Thomas, *praedestinatio ex parte effectus habet pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex Principio Primo Movente.*“

Modus autem iustificandi et modus augendi gratiam iustificantem et modus vitam aeternam consequendi dicunt effectus partiales, effectus in particulari, divinae praedestinationis; et sic, ait D. Thomas, „*nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae.*“ At Molinae placet omnia simul miscere.

Et adhuc ipse modus, quo in tempore iustificamur, non est sicut Molina imaginatur, sed sicut D. Thomas cum S. Augustino tradit: 1) in hac qu. 23 a. 2 dicens: „*Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio et magnificatio secundum illud Apostoli ad Rom.* 8, 30: Quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.“ 2) Sicut ex professo declarat 1. 2 qu. 113 per singulos articulos, praesertim a. 3 et 6 et 8, in quibus expresse et verissime docetur, quod „motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.“ Unde utique, quod iustificemur, id est quod *consequamur gratiam iustificantem*, pendet simul etiam ex libera cooperatione nostri liberi arbitrii; sed quod libere cooperemur Deo nos vocanti et iustificanti et Deo consentiendo donum ipsius gratiae libere et liberrime acceptemus, pendet et efficitur et primo et principaliter causatur *ab ipso Deo infundente* gratiam sanctificantem. Infusio gratiae est **motio**; motio in anima et in potentiis

animae operativis est **motus,** et motus liberi arbitrii. Sed quid divinae motioni cum concursu molinistico? Quid gratiae actuali secundum SS. Augustinum et Thomam cum **illo,** quod Molina vocat **gratiam pendulam** ab arbitrio creato?

Septimo: quid ergo amplius? Molina recedit a D. Thoma in omnibus magnis quaestionibus ad hanc controversiam spectantibus, incipiendo a quinque viis, quibus Deum esse probari potest, et finiendo in quaestione de gratia operante et de iustificatione. Nihil commune Molinae cum D. Thoma, nihil libro Concordiae cum Summa theologica nec cum operibus aliis Angelici Doctoris.

Finiamus itaque cum Magistro c. 8 ad Romanos lect. 6: „*Eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert (Deus) ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno.* Unde ponere, quod aliquid meritum ex parte nostra praesupponatur, cuius praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam *gratiam ponere dari ex meritis nostris; et quod principium bonorum operum est ex nobis et consummatio est ex Deo.*

Eadem ratione omnia beneficia, eadem ratione vocatio, iustificatio, donum perseverantiae et glorificatio fuerunt ab aeterno praeparata, id est *gratis omnino.*

Eodem modo, quo salvos nos facit, ita et praedestinavit nos salvos fieri: id est *non ex operibus, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam.*

4. *Contraria doctrinae Ecclesiae.* Hoc namque thesis generalis caput, quia ex una parte corollarium est hactenus dictorum et ex alia fundamentum theologicum firmum illorum, quae circa ultimum caput restant dicenda, optimum idcirco erit, ut totaliter Bellarmino e Societatis Iesu Theologo relinquamus probandum et ostendendum. Bellarminus ergo lib. 2 de gratia et libero arbitrio c. 11 sic probat praedestinationem omnino gratuitam, qualiter S. Augustinus et D. Thomas docent et declarant, esse veritatem et doctrinam traditionalem Ecclesiae. Scribit enim:

a) „Probari potest veritas praedestinationis gratuitae ex traditione Ecclesiastica; nam quamvis ante exortam haeresim Pelagianam veteres Patres quaestionem istam non adeo accurate tractaverint, sed tantum occasione oblata breviter sententiam suam aperuerint, ut S. Augustinus docet lib. de dono persev. c. 2, qui tamen c. 1 Cyprianum, Ambrosium et Nazianzenum pro hac sententia citat; tamen

post illam haeresim exortam **omnes omnino**, qui sanctitatis nomine in Ecclesia claruerunt, hanc ipsam sententiam apertissime docuerunt, ut perspicuum est: 1) ex S. Augustino in lib. de praedest. Sanctorum et de dono perseverantiae, in libro de corrept. et gratia, in epist. 105 ad Sixtum et alibi passim. 2) ex S. Prospero in lib. 2 de Vocatione gentium c. 1 et ultimo; in libro contra Collator. extremo et in responsione ad capitula Gallorum. 3) ex S. Fulgentio in libro de Incarnatione et gratia Christi. Ex S. Gregorio lib. 1 Dialog c. 8. Ex S. Anselmo, Beda, Primasio, Sedulio et aliis in c. 8 ad Romanos. 4) Ex S. Bernardo in serm. 23 et 78 in Cantica. 5) Ex S. Thoma in 1 P. qu. 23. Ex S. Bonaventura in 1 Sent. dist. 41 qu. 2, quo loco scribit quidem S. Bonaventura, Deum praedestinare homines ob certas causas solas sibi notas, et non ob solam voluntatem suam; sed eas causas non dicit esse ex parte operum praevisorum; intelligit autem voluntatem Dei non esse irrationalem, sed cum sapientia et consilio coniunctam; ut etiam loquitur Augustinus in Enchirid. c. 95."

b) „Neque solum sancti isti Patres hoc affirmant; sed **antiquiores et doctiores ex ipsis**, quos ceteri postea secuti sunt, ad fidem catholicam hanc sententiam pertinere tradunt et contrariam ad Pelagianos reiiciunt. Notabo aliqua loca, ut si qui forte contra sentiunt, intelligant ex iudicio sanctissimorum Patrum, in quam manifesto errore versentur."

1) „*S. Augustinus* lib. de dono persev. c. 18: **Hoc,** inquit, **scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturam Sanctam defendimus, nisi errando disputare potuisse.** Et c. 23: **Praedestinationis, inquit, huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit.**"

2) „*S. Prosper* in respons. 1 ad obiectiones Gallorum: **Praedestinationem Dei**, inquit, **nullus Catholicus negat.** Et in epist. ad Rufinum de libero arbitrio: **Praedestinationem, inquit, tam impium est negare, quam ipsi gratiae contraire.** Nec responderi potest, eum loqui de praedestinatione in genere, non de praedestinatione mere gratuita; loquitur enim de praedestinatione, quam S. Augustinus defendebat, et quam Cassianus et alii quidam in Gallia oppugnabant."

3) „*S. Petrus Diaconus* in lib. de Incarnat. et grat.

Christi extremo: **Anathematizamus,** inquit, **Pelagium, et Coelestinum, simulque Iulianum Edanensem, et qui illi similia sapiunt, praecipue libros Fausti Galliarum Episcopi, qui de Monasterio Lyrinensi provectus est, quos contra praedestinationi sententiam scriptos esse non dubium est.“**

4) „*S. Fulgentius* in lib. item de Incarn. et gratia Christi cap. ultimo in ipso epilogo: **Cuius praedestinationis,** inquit, **veritatem, qua nos ante mundi constitutionem praedestinatos in Christo testatur Apostolus, si quis detrectat cordis credulitate recipere vel oris confessione proferre; si ante ultimum diem vitae praesentis, impietatis suae contumaciam, qua Deo vivo et vero rebellis obsistit, non abiecerit: manifestum est, eum non pertinere ad eorum numerum, quos Deus in Christo ante mundi constitutionem gratis elegit et praedestinavit ad regnum.“**

c) „His accedit publica Ecclesiae probatio. 1) Constat enim delatum fuisse ad Apostolicam Sedem, Coelestino Pontifice, a Prosperio et Hilario querimoniam, quod in Gallia presbyteri quidam doctrinam S. Augustini de praedestinatione reprehenderent. Quid autem Coelestinus rescripserit, perspicuum est ex epistola eius ad Gallos, in qua inter cetera, posteaquam magnis laudibus S. Augustinum extulit, ita subiunxit: **Unde resistatur talibus, quos male crescere videmus, nefas est haec pati religiosas animas, quarum afflictione, quia membra nostra sunt, nos quoque convenit macerari . . .“**

2) „Post illa Coelestini tempora . . . S. Leo Pontifex misit ad Concilium Arausicanum certa capitula de gratia et libero arbitrio, ex libris S. Augustini verbatim decerpta, quae voluit ab Episcopis illis recipi et subscribi, ut etiam factum est. Porro in illis capitulis continentur omnia fundamenta sententiae de praedestinatione gratuita, ut non possit ullus praedestinationem negare, nisi velit illis capitulis contraire.“

3) „Denique S. Gelasius in Concil. 70 Episcoporum non solum probavit omnia scripta S. Augustini et S. Prosperi; sed etiam contra damnavit libellos Ioannis Cassiani et Fausti Rhegiensis; cum tamen non ignoraret, potissimam contentionem inter Prosperum et Cassianum ac deinde inter Fulgentium et Faustum de scriptis S. Augustini de praedestinatione Sanctorum et dono perseverantiae fuisse.“

d) „Itaque Sedes Apostolica, non tantum semel, sed etiam secundo et tertio adversus Pelagianorum reliquias pro defensoribus gratiae et praedestinationis sententiam tulit; ut iam haec sententia non quorumvis doctorum opinio, sed fides Ecclesiae Catholicae dici debeat. Id quod in sequenti capite adhuc apertius, Deo adiuvante, monstrabitur."

Hucusque Bellarminus, qui etiam in subsequenti cap. 12 probat, praedestinationem omni ex capite gratuitam esse, etiam testimoniis ex Scriptura depromptis.

5. Ac postremo *non satis recedit a doctrina Semipelagianorum.*

Pelagianorum ac Semipelagianorum doctrina inter alia, quae subsequuntur, continet capita: 1) Quod merita praeexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. 2) Quod initium benefaciendi sit ex nobis, consumatio autem a Deo. (1 P. qu. 23 a. 5.) 3) Quod Deus vult voluntate aequali salvare omnes homines; ita quod non velit specialius salutem praedestinatorum quam reproborum. 4) Quod Deus vult omnes homines salvos fieri, si tamen ipsi velint volitione, quam Deus exspectat a voluntate humana, non quam etiam ipse causet. 5) Quod Deus exspectat consensum humanae voluntatis, ut homo velit et determinet seipsum, ut velit purgari et iustificari. 6) Quod voluntas humana divinae gratiae pariat opem, non gratia divina voluntatem humanam sibi faciat subiectam et obedientem. (S. August. lib. de grat. Christi c. 7 et 10, et in Literis Prosperi ad August. Et in Carmine de Ingratis. S. Fulgent. lib. de Incarnat. et gratia Iesu Christi c. 26. Conc. Arausic. 2.)

Molina autem in libro Concordiae scribit: 1) „Praedestinatio adultorum fuit secundum praescientiam boni usus liberi eorum arbitrii, habuitque Deus rationem illius in eis praedestinandis." „Integer effectus praedestinationis simul pendeat a libera voluntate Dei et a libero influxu arbitrii nostri." „Quod ex aeternitate fuerimus praedestinati . . . non pendet solum ex divina voluntate . . . sed simul etiam ex libera cooperatione et influxu nostri arbitrii praeviso." (Qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 concl. 9 et memb. 13 et ultimo.)

2) „Patet vocationem Dei internam multum etiam pendere a libero arbitrio eius, qui vocatur." „Rationique valde consentaneum, ut hunc potius quam illum miseri-

corditer adiuvet Deus, utpote minus ineptum et minus indignum ad dona Dei recipienda." „Propter bonos usus liberi arbitrii Cornelii Deum statuisse vocare illum peculiari modo ad fidem Christi." (Qu. 14 a. 13 disp. 9 et qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 12.)

3) „Quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur praestove est ad conandum totum id, quod ex sese potest, tam circa ea, quae fides habet addiscenda et amplectenda, quam circa dolorem de peccatis ad iustificationem, *a Deo conferri gratiam praevenientem auxiliave, quibus id faciat, ut oportet ad salutem* . . . Quod si conantibus ex suis naturalibus facientibusque, quod in se est, vel ut fidem amplectantur, vel ut de peccatis doleant, Deus non est semper praesto per auxilia et gratiam praevenientem, ut actus sint, quales ad salutem oportet; *quanam ratione verum erit, Deum velle omnes homines salvos fieri?*" (Qu. 14 a. 13 disp. 10.)

4) „Saepe etiam accidit, ut cum quo auxilio unus non convertitur, alius convertatur." „Imo fieri potest, ut aliquis praeventus et vocatus longe maiori auxilio pro sua libertate non convertatur; et alius cum longe minori convertatur." „Pro **sola** namque eorum **libertate** potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eandem contemnat." (Ibid. disp. 12.)

5) „Quare esto iustus de huiusmodi actibus, ea ex parte, qua libere quidem, sed partialiter partialitate causae et non effectus, ab ipso emanarunt, **gloriaretur,** praecipue tamen gloriam et honorem in Deum referendo . . . sane non esset insipiens, sed verum diceret (ibid. disp. 12)."

6) „Virtutem nostram non in Deum, . . . sed in nostrum arbitrium nosque ipsos . . . esse referendam" (ibid. disp. 33).

7) „Utique ab inaequali conatu et influxu liberi arbitrii provenire potest, ut, conferente Deo duobus hominibus aequale auxilium gratiae adiuvantis, unus eorum intensius operetur meliusque se disponat ad gratiam iustificantem quam alius; et ut, conferente eisdem inaequalia auxilia, aeque operentur; aut is interdum plus, qui minori suffultus est auxilio." (Ibid. disp. 39.)

8) „In potestate eiusdem arbitrii esse reddere cassam aut non reddere eiusmodi praevenientem Spiritus Sancti gratiam." „Talis consensus liberi arbitrii ac **influxus** neque re neque ratione formali distinguitur ab actu contritionis." „Quo fit, ut divisio sufficientis auxilii in **efficacem** et

inefficacem, nostra sententia, ab **effectu**, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur . . . Atque adeo in libera potestate nostra esse illa **efficacia** reddere consentiendo et cooperando.“ (Ibid. disp. 40, etiam 42.)

9) „Auxilia gratiae non habere ex natura sua, quod efficacia sint aut non sint; sed id pendere ex eo, quod arbitrium eis motum et excitatum consentire et cooperari velit aut non velit.“ (Ibid. disp. 53 memb. 1.)

10) „Deum habere quidem influxum in actionem voluntatis, non vero quo voluntatem ad consensum seu cooperationem determinet . . . Quoniam eo ipso, quod eam determinaret, auferret ab illa libertatem nec suae naturae illam relinqueret.“ (Qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 8.)

11) „Cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur . . . Ergo quod voluntas illa Dei aeterna, qua adultis ea media ex sua parte conferre statuit, quibus in beatitudinem perveniunt, *rationem praedestinationis* habuerit, tamquam a conditione, sine qua eam rationem non habuisset; ex eo fuit dependens, quod adulti ipsi eo modo pro sua innata libertate usuri erant suo arbitrio, ut ad eam pervenirent; idque Deus altitudine sui intellectus praeviderit.“ (Qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11.)

Nota. Cardinalis Baronius loco supra citato sic etiam demonstrat, doctrinam Molinae non satis recedere a doctrina Pelagianorum:

„Proposit. 52: Semipelagianorum est dicere, quod voluntas hominis divinae gratiae pariat opem; non gratia humanam sibi subiiciat voluntatem. Haec ex Epistola Prosperi ad Augustinum.

Hic est error Molinae, qui ait, gratiam ex libero arbitrio efficaciam sumere. Sana sententia est: *Non ideo quis adiuvatur, quia voluit; sed quia adiuvatur, ut velit; semperque gratiam praecedere voluntatem.*

Prop. 53: Semipelagianorum est sententia, ut per naturalem facultatem petendo, quaerendo, pulsando accipiat, inveniat et introeat; hisque bonis naturae usus ad salutarem gratiam initialis gratiae ope meruerit pervenire. Item Prosper ad Augustinum.

Huic affinis est Molinae sententia, qua ait, qui facit, quod in se est, Deus non denegat gratiam; sicque, ut ait Prosper, gratiam comitem, non praeviam faciat humanorum meritorum eamque illis volentibus subdere.

Prop. 54: Semipelagianorum est praescientiam astruere humanorum meritorum, non eorum, quae Deus ipse facturus esset. Ibidem Prosper.

Affinis est his sententia Molinae, quae asserit esse praescientiam in Deo boni usus liberi arbitrii, qui liceat gratiam non mereatur accipere, aliquid tamen operari.

Prop. 55: Semipelagianorum est, ut perseverantia praecedenti libero humano arbitrio tribuatur. Hilarius ad Augustinum.

Est his affinis Molina. Contrarium sentit omnino S. Augustinus, ut perseverantia omnino sit donum Dei, et gratiam liberum praevenire arbitrium, ipsum actum volendi perseverantiam.

Prop. 56: Semipelagianorum est asserere, causam praedestinationis esse bonum usum liberi arbitrii, non Dei voluntatem simpliciter. Ibidem Hilarius. Contra haec pluribus Augustinus. S. Augustini assertae sententiae contra Semipelagianos, quod fides sit mere donum Dei, toto libro de praedest. Sanctorum.

Quod et perseverantia mere sit donum Dei, toto libro de bono perseverantiae.

Praescientia Pelagiana est dicere: *Deum praescivisse, quales futuri essemus.* Et Veritas Catholica est: *Praescivisse Deum, quales nos Ipse facturus esset;* adeo ut non hominis opus, sed suum praesciverit Deus.

Quod nulla est ex meritis praescientia, qua, quid futuri eramus, praescivit Deus; sed, *ut essemus,* praescivit. Ergo quae Ipse esset facturus, ut tales essemus."

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Johann Stufler S. J.:* Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. Eschatologische Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Prof. Herm. Schell. Innsbruck, Rauch 1903. IV. 430 S.

Der Verfasser dieses Werkes hat sich die Aufgabe gestellt, die Ewigkeit des Todes, der Verwerfung durch Gott mit Bezug auf jene vernünftigen Geschöpfe darzutun, die im Zustande der schweren Sünde an ihrem Endziele angelangt sind. Dieser Beweis ist dem Vf. vollkommen gelungen. Aus der Hl. Schrift und Tradition, unter vielfältiger und reichlicher Benutzung der lateinischen wie griechischen Väter, wie nicht minder der Lehre der Theologen stellt der Vf. außer allen Zweifel, daß dieser geistige Tod, unbeschadet der Heiligkeit Gottes, ein ewiger Tod ist. — Das Buch zerfällt in drei Teile. Im ersten Teile S. 6—39 werden grundlegende Voruntersuchungen gepflogen. I. Begriffsbestimmung der Verstocktheit S. 6. II. Katholische Lehre über die Verstocktheit der Verdammten S. 9. III. Verstocktheit der Verdammten nach den Offenbarungsquellen: 1. Allgemeine Bemerkungen S. 14. 2. Lehre der Heil. Schrift S. 17. 3. Lehre der hl. Väter S. 39. — Der zweite Teil handelt von der spekulativen Erklärung der Verstocktheit der Verdammten in der scholastischen Theologie. I. Kritik der von den Theologen aufgestellten Theorien. 1. Allgemeine Bemerkungen S. 94. 2. Der hl. Thomas und die thomistische Schule S. 96. 3. Ägideus Columna und Scotus S. 117. 4. Petrus de Palude, Marsilius von Inghen, Vasquez und Molina S. 125. 5. Die Nominalisten S. 131. 6. Gregor von Rimini und Suarez S. 136. 7. P. Christian Pesch S. 143. II. Versuch einer Lösung des Problems S. 150. — Im dritten Teil wird das Problem des ewigen Todes bei Schell besprochen. I. Darstellung der Lehre Schells S. 184. II. Schells Verhärtungstheorie und die Offenbahrung S. 194. III. Widersprüche der neuen Theorie S. 200. IV. Eine neue Verdiensttheorie S. 223. V. Das besondere Gericht, Fegfeuer und Ablaß S. 232. VI. Sünden wider den Hl. Geist und Todsünden S. 248. VII. Schells Anklagen gegen die katholische Moral S. 290. VIII. Die Dauer der Höllenstrafen S. 313. IX. Die grundlegenden Prinzipien der Eschatologie Schells S. 332. — 1. Die Allwirksamkeit Gottes hinsichtlich des Bösen S. 333. 2. Der Schöpfungszweck S. 352. 3. Der vorausgehende und nachfolgende Wille Gottes; der Wille des Zeichens und Wohlgefallens; die Erlösung S. 357. 4. Gnadenwahl, Prädestination und Reprobation; der Fatalismus in der Theologie S. 395. — Schlußwort S. 428.

In der Einleitung bemerkt der Verfasser, Prof. Schell habe gegen die Scholastik den Vorwurf erhoben, daß sie sich von Platos Auffassung der Materie als eines widergöttlichen Prinzips und des Urgrundes der Wirklichkeit nicht ganz freizumachen verstanden habe. Daraus, so meint Prof. Schell, habe sich die Unfähigkeit ergeben, der Würde und Bedeutung des Hl. Geistes durch die theologische Erklärung gerecht zu werden, ferner die Unfähigkeit des theologischen Gottesbegriffes und die Theodicee durchzuführen. Die Vernachlässigung des Hl. Geistes in der theologischen Wissenschaft sei demnach nicht bloß der Grund, warum die Trinitätslehre praktisch unfruchtbar und ein Bruchstück blieb, sondern auch dafür, daß der dualistische Gegensatz in keiner Richtung und innerlich überwunden wurde, am wenigsten aber in der Eschatologie und in der Theodicee. Ganz besonders sei es die Lehre von der ewigen Verstocktheit

der Verdammten, wo sich die Mängel des alten Gottesbegriffes am meisten fühlbar machen sollen. Die alte Schule vernichte die Sittlichkeit des Gottesbegriffes, anderseits leugne sie die Freiheit des geschaffenen Geistes, die Anlage für das Wahre und Gute, die Fähigkeit der Sinnesänderung und Bekehrung. Die Lehre der alten Schule sei übertriebener, fatalistischer Rigorismus und Pharisäismus S. 1—2. — Diese Vorwürfe, erklärt der Vf., begründen die Zeitgemäßheit einer neuen eingehenden Behandlung der Frage über das Verhältnis der Heiligkeit Gottes zum ewigen Tode eines großen Teils der Menschheit. Zugleich sei dieser Gegenstand von eminenter Bedeutung für das richtige Verständnis der Todsünde. Noch mehr Bedeutung aber habe diese Frage in der Theodicee, d. h. für den Nachweis, daß Gott in allen seinen Werken heilig und gerecht ist. S. 3—5. — Gehen wir nun auf den Inhalt des Werkes näher ein. Die Begriffsbestimmung der Verstocktheit durch den Vf. ist nicht richtig, und deren Begründung ist ebenfalls nicht richtig (S. 6). Weder bei den Profanschriftstellern, noch in der Kirchensprache und Theologie bedeutet das Wort „obstinatio" nur das „einfache Beharren des Willens", sondern es schließt stets und überall zugleich den Begriff der Hartnäckigkeit, der Halsstarrigkeit ein. Ein Blick in ein beliebiges Handwörterbuch der lateinischen Sprache, oder etwa Ducange IV. 688 genügt, um uns davon zu überzeugen. Hätte der Vf. im hl. Thomas, der doch von der Kirchensprache und Theologie etwas versteht, sich umgesehen, so wäre er auf folgenden Satz gestoßen: Etiamsi homo nunquam reparatus esset, nontamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequentur, quorum non omnes actus peccata sunt. Et ita, etiamsi casus daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo, qualis in ipso est. Sent. d. 2. 9. 7. a 2. — Ebenso unrichtig ist der weitere Satz des Vf., die Verstocktheit könne ihren nächsten Grund in etwas dem Willen Äußerlichen haben, wodurch derselbe gehindert wird, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden. Wird der Wille selber je derart gehindert, so haben wir nicht eine einfache Beharrung im Bösen, auch nicht eine Verstocktheit, sondern eine Zwangslage vor uns. Allerdings besagt das einen Widerspruch, denn selbst Gott kann den Willen nicht zwingen. Summa th. 1. 2. g. 4. a. 4. Die vollkommene Verstocktheit besteht in der gänzlichen Unfähigkeit der Verdammten, ihre Sünden in fruchtbringender d. h. Verzeihung wirkender Weise zu bereuen (S. 7). Das stimmt nicht überein mit der Begriffsbestimmung, der gemäß der Wille gehindert wird. Man kann eine freiwillige eigentliche und unfreiwillige uneigentliche Verstocktheit unterscheiden. Die erste besteht darin, daß jemand sich nicht bekehren will. Die eigentliche Verstocktheit hat also ihren Grund einzig und allein im Willen des Geschöpfes. Da aber Gott in seiner Allmacht Mittel besitzt, auch den verhärtetsten Willen zu beugen und zur Buße zu bewegen, so kann die freiwillige Verstocktheit nie eine absolute oder vollkommene sein. Die unfreiwillige Verstocktheit hat ihren nächsten Grund in dem Mangel jener Mittel, welche erforderlich sind, um zur Verzeihung seiner Sünden zu gelangen. Diese Beharrung in der Sünde wegen Mangels an Gnade kann man mit Recht unfreiwillige Verstocktheit nennen. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß die vollkommene Verstocktheit nur dann eintreten kann, wenn Gott dem Sünder seine Gnade völlig entzieht (S. 7 u. 8). Das ist aber doch alles nicht richtig und widerspricht zudem der früheren Darlegung des Vfs. Der Vf. hat uns nämlich, den Begriff der „unfreiwilligen Verstocktheit" bestimmend, ausdrücklich gesagt, zu dieser gehöre, daß die

äußere Ursache, also in unserm Falle Gott, den Willen hindere, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden. Allein die bloße Entziehung der Gnade, und sei sie auch eine „völlige" Entziehung derselben, hindert doch den Willen nicht. Unter dem Begriff: „hindern" versteht man etwas ganz anderes, nämlich ein positives Entgegenwirken. Der Vf. scheint den hl. Thomas selber nicht gelesen zu haben, obgleich er den Artikel desselben später zitiert. Dort hätte er ohne große Mühe gefunden, was die vollkommene Verstocktheit ist. Vgl. QQ. disput. de veritate q. 24. a. 11.; und daß zu dieser drei Dinge gehören, nicht der Mangel der Gnade allein: vgl. a. a. O. art. 10. — Auch handelt es sich bei der Verstocktheit, wie bei vielen anderen Dingen, gar nicht um die „Allmacht" Gottes, sondern um die Prinzipien der vernünftigen Geschöpfe selber. Creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primarias et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia curari non potest. Sic igitur dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiae divinae, sed ad ostendendum conditionem creaturae, quae ad hoc aptitudinem non habet. Summ. th. 3. p. q. 4. a. 1 a. 1. Dieser Mangel der aptitudo ad hoc in den Verdammten, nämlich für Reue und Bekehrung, wird nun von S. Thomas in vielen Stellen nachgewiesen. Darum befinden sie sich in der „vollkommenen Verstocktheit". Nach P. Suarez ist es katholische Lehre, daß die Teufel und verdammten Menschen so in der begangenen Sünde, derentwegen sie verdammt wurden, verhärtet sind, daß sie in Ewigkeit nicht mehr Verzeihuug derselben erlangen können. Die Sünde der gefallenen Engel war so groß, daß ihr ewige Strafe gebührte. . . . Die Unfähigheit zur Buße nennt man die Verstocktheit in der Sünde (S. 9 u. 10). — Nein, diese Unfähigkeit für sich allein nennt man nicht Verstocktheit in der Sünde. Dazu gehören nach S. Thomas drei Dinge, nicht der Mangel der Gnade allein. Vgl. QQ. disput. de veritate. q. 24. a. 11. — Die Verdammten haben nie und können nie eine Reue haben, zu der Gott mit seiner Gnade mitwirkt. Daraus folgt freilich noch nicht unmittelbar, daß sie auch keine rein natürliche Reue haben oder haben können, sondern die Unfähigkeit zu einer solchen Reue muß durch Vernunftschlüsse aus dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen gefolgert werden (S. 11). — Das dürfte schwer gelingen. Denn besteht die „vollkommene" oder „unvollkommene" Verstocktheit einzig und allein nur in der völligen Entziehung der Gnade, so wird der Vf. ewig nie daraus auch den Mangel einer rein natürlichen Reue folgern dürfen. Gemäß der Ansicht des P. Suarez ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß der Grund, warum die Verdammten in Ewigkeit nicht mehr die zur Sündennachlassung notwendige Disposition haben werden, im gerechten Willen Gottes liegt, den Verdammten jede übernatürliche Gnadenhilfe zu verweigern (S. 12). — Gewiß ist das richtig, so oft von der übernatürlichen Disposition die Rede geht. Allein daraus folgt nicht, wie wir gesehen, daß er deshalb „vollkommen verstockt" sei. Dazu ist die Hartnäckigkeit oder Halsstarrigkeit des Willens erforderlich, die confirmatio in malo, wie S. Thomas bemerkt und ausführlich dartut. Zu dem kommt noch, daß der Vf. die Frage offen gelassen hat, warum die Verdammten nie eine Reue haben, nie eine haben können, zu der Gott mit seiner Gnade mitwirkt. Der Grund dafür kann offenbar in dieser „Nichtmitwirkung" nicht liegen, denn wir hätten dann ein ganz sonderbares Satzgefüge, das weder deutsch, noch philosophisch richtig genannt werden kann. — Es könnte scheinen, als ob

der hl. Thomas mit seiner Schule dieser Lehre widerspreche, da er als nächsten Grund, warum die Verdammten ihre Sünden nicht bereuen, den angibt, daß sie dem während der Prüfungszeit erwählten, sündhaften Endziel unbeweglich und notwendig anhängen. Doch will der englische Lehrer damit nicht eine absolute Unerlösbarkeit der Verdammten behaupten. . . . Daraus ersieht man, daß der hl. Thomas eine Erlösbarkeit der Teufel durch die Gnade an sich für möglich hielt und demgemäß die absolute Verstocktheit derselben in letzter Linie gleichfalls auf den Willensentschluß Gottes zurückführte, ihnen keine weitere Gnade mehr zu gewähren (S. 12). Der Vf. hat hier wieder alles durcheinander geworfen. Zunächst muß bemerkt werden, daß der hl. Thomas in dem vom Vf. angezogenen Artikel nicht den „nächsten Grund" angibt, warum die Verdammten „ihre Sünden nicht bereuen", sondern warum sie starrsinnig, hartnäckig und halsstarrig, mit einem Worte „verstockt" sind: confirmati in malo. Ferner sagt uns der Vf. nicht, was er unter einer absoluten Unerlösbarkeit versteht. Aus den letzten Worten scheint hervorzugehen, daß er damit die absolute oder vollkommene Verstocktheit meint. Nun hat uns aber der Vf. S. 7 versichert, daß Gottes Allmacht jeden Sünder beugen könne. Das steht ja gar nicht in Frage, weil es selbstverständlich ist. Wie also S. Thomas und seine Schule dem widersprechen sollten, das begreife, wer es vermag. Der Vf. versteht einfach den hl. Thomas und seine Schule nicht. Doch davon später mehr. — Warum entzieht Gott den Verdammten seine Gnade? Weil er überhaupt beschlossen hat, jenen, die am Ende der Prüfungszeit im Stande der Sünde sich befinden, keine Gnade mehr zu gewähren, auch wenn sie im Falle der Gnadengewährung an sich noch einer Besserung und Bekehrung fähig wären. Nur diese Ansicht entspricht der Lehre der Hl. Schrift und der Tradition der Väter (S. 15 u. 16). Es wäre ungerecht, den Scholastikern vorzuwerfen, sie hätten gar keine Rücksicht auf die Offenbarungsquellen selbst genommen, aber dies ist nicht im hinreichenden Maße geschehen. Darüber kann kein Zweifel bestehen, daß nach der Hl. Schrift die Verstocktheit nicht als ein freiwilliges Verharren im Ungehorsam gegen Gott zu denken sei (S. 16 u. 17). — Was für ein Verharren ist nun das? Nicht ein „freiwilliges"? Oder ein „unfreiwilliges"? Wir werden das letztere annehmen müssen, denn der Vf. spricht an früheren Stellen fortwährend von einer „unfreiwilligen" Verstocktheit, ebenso hat er diese dahin bestimmt, daß bei ihr der Wille gehindert wird, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden. „Unfreiwillig" nennen wir aber nach philosophischem Begriff alles das, was gegen die Neigung des Willens, dieser Neigung entgegengesetzt ist. Dasselbe bedeuten die Worte „gehindert" werden. Somit sagt uns der Vf. klipp und klar: die Verdammten wollen Gott gehorsam sein, aber sie werden von der äußeren Ursache, also von Gott, daran gehindert. Das ist aber Zwang. — Die Verdammten sind von einer freiwilligen Unbußfertigkeit und Verharrung im Bösen so weit entfernt, daß sie vom ersten Augenblicke ihrer Verurteilung an bittere, wenn auch nutzlose und vergebliche Reue empfinden. Die Verstocktheit der Verdammten ist also nicht zu denken als eine freiwillige, in alle Ewigkeit fortgesetzte Anhänglichkeit ihres Willens an die Sünde, sondern als die Folge der klaren Einsicht, daß jede freiwillige Reue ihnen nichts mehr nütze (S. 22). Wir fragen: was für eine bittere Reue, und was für eine „klare Einsicht" ist denn das? Eine übernatürliche vielleicht? Die hat ja der Vf. S. 11 geleugnet. Oder eine natürliche? Die hat er abermals bestritten

durch Vernunftschlüsse aus der Ewigkeit der Höllenstrafen. Also was für eine bittere Reue und klare Einsicht wird von der Hl. Schrift mit aller Bestimmtheit gelehrt? Unsere zweite Frage lautet: bildet diese „bittere Reue" und „klare Einsicht" auch eine wirkliche Reue über die Sünden? Lehrt die Hl. Schrift eine wirkliche Reue der Sünden von Seite der Verdammten? Der Vf. scheint es zu glauben, denn, bemerkt er, der Ausdruck poenitentiam agere hat fast immer im profanen, ohne Ausnahme aber im kirchlichen Sprachgebrauch die Bedeutung: seine Gesinnung ändern, Reue über seine Tat empfinden (S. 23). — Allein bei der wirklichen Reue über die Sünden kommt es doch wesentlich auf das Motiv an. Welches Motiv zu ihrer Reue haben nun die Verdammten? Nach der Hl. Schrift, antwortet der Vf., die Selbstliebe. Ist das aber dann eine wirkliche Reue? Und beweist diese Selbstliebe, daß die Verdammten weit entfernt sind von einer „freiwilligen" Unbußfertigkeit und Verharrung im Bösen? Beweist diese Reue aus Selbstliebe, daß die Verdammten keine „Anhänglichkeit ihres Willens an die Sünde haben"? Wenngleich das Motiv der Reue nur die Selbstliebe bildet, so sei doch der Trotz gegen Gott in der Hölle gründlich gebrochen (S. 24). Wer diese Widersprüche alle versteht, ist ein glücklicher Mann. Unser Vf. bringt es zustande. Er versteht auch, was eine „unfreiwillige Verstocktheit" ist. Die Verdammten empfinden Reue über ihre Tat, aber nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Selbstliebe. Somit ist ihr Trotz gründlich gebrochen. Sie wären im Jenseits gerne bereit, das auf Erden Versäumte nachzuholen und sich zu bekehren, aber Gott ist es, der nichts mehr von ihnen wissen will (S. 24). Sie sind also bereit, aus Selbstliebe sich zu bekehren. Ja, wieso sind sie dann überhaupt in die Hölle gekommen? Sie haben doch wohl schon in der Prüfungszeit alles aus Selbstliebe getan? Also waren sie ohne Zweifel von jeher schon bekehrt. Somit brauchen sie auch gar nichts „Versäumtes nachzuholen". — Die Teufel werden in der Hl. Schrift geschildert als voll des grimmigsten Hasses gegen Gott. — Aus Bereitwilligkeit, sich zu bekehren? Nein. Aus Trotz? Auch nicht, der ist gründlich gebrochen. Dann sicher aus Liebe zu Gott. Daß der Teufel in allen seinen Akten sündige und so verdorben sei, daß er niemals einen guten Akt setzen könne, berichtet uns die Hl. Schrift nicht (S. 25). Was ist es dann mit den vom Vf. früher erwähnten Vernunftschlüssen aus der Ewigkeit der Höllenstrafen? Zudem dürfte es schwer halten, bei dem grimmigsten Hasse gegen Gott an einen guten Akt jemals zu denken. — Aus S. Hilarius: sobald wir nämlich aus diesem Leben scheiden, verlieren wir auch das Recht unseres Willens, d. i. die Fähigkeit der Bekehrung und Willensänderung. . . . Est ist also die Freiheit des Willens aufgehoben, weil es für die Verstorbenen kein Sündenbekenntnis mehr gibt (S. 42). — Das ist bei der unfreiwilligen Verstocktheit gar nicht möglich, den nach unserem Vf. wollen die Verdammten sich bekehren, was ohne Freiheit des Willens niemals geschehen kann. Also hat S. Hilarius ganz entschieden unrecht. Die Verdammten haben ihre Gesinnung geändert, versichert uns der Vf., folglich kann die Freiheit des Willens nicht aufgehoben sein. — Nach der Lehre des hl. Leo des Großen gibt es in der Hölle keine Besserung und kein Heilmittel der Genugtuung, da dort die Tätigkeit des Willens aufhört (S. 48). — Wie ist das aber möglich, wenn die Verdammten wahrhaft bereuen und sich bekehren wollen? — Im pseudoklementinischen Korintherbrief lesen wir: „sind wir einmal aus dieser Welt geschieden, so können wir im Jenseits unsere

Sünden nicht mehr bekennen und bereuen" (S. 54). — Unser Vf. dagegen spricht fortwährend von der Reue der Verdammten. — Dort ist keine Gelegenheit mehr zur Buße, alle Bitten sind ausgeschlossen; niemand wird um Hilfe bitten. — Nun, ist die Geneigtheit, das Versäumte nachzuholen, der Wille, sich zu bekehren, keine Bitte? — Der Grund der Unmöglichkeit, nach dem Tode Buße zu tun, ist nach den hl. Vätern kein innerer, im freien Willen der Verdammten liegender, sondern er besteht darin, daß Gott der unbußfertig Verstorbenen sich nicht mehr erbarmen will und sie ewig von seiner Gnade ausschließt (S. 59). — Diese Behauptung des Vf. ist durch nichts bewiesen. Die hl. Väter haben einen inneren Grund nirgends ausgeschlossen. Nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus verzweifelt man in der Hölle an jeder Reue (S. 67). Die Verdammten werden von bitterer, aber nutzloser Reue gequält (S. 68). Nach dem hl. Fulgentius ist das Motiv der Reue die Selbstliebe (S. 71). Gemäß der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus geht diese Reue nicht hervor aus dem freien Willen, sondern ist nur eine notwendige Folge der Umstände (S. 76). Die Verdammten sind unfähig, irgend einen moralisch guten Akt zu setzen, gleichwohl begehen sie keine formellen Sünden mehr (S. 78). Das ist ganz entschieden falsch. Denn ist die ganze Verstocktheit eine „unfreiwillige", besteht sie einzig und allein nur in der „völligen Entziehung der Gnade", so ist diese These des Vf. ein für allemal falsch. Die Verdammten haben wahre Reue über ihre Sünden, sie möchten das „Versäumte nachholen", sie wollen sich bekehren usw. Das alles sollen nun keine „moralisch guten Akte" sein? Daß die Verdammten nicht mehr imstande sind, irgend etwas Gutes zu wollen, lehren die hl. Väter in den meisten unter N. 31—33 mitgeteilten Stellen (S. 78). Ganz richtig. Damit ist aber haarklein bewiesen, daß die ganze Theorie des Vf. in diesem Buche grundfalsch ist. Im Jenseits gibt es keine Besserung des Willens mehr. Sie werden niemals die Gerechtigkeit lieben und begehren können. Der Wille kann nie das Gute lieben. Sie können niemals mehr etwas Gutes wollen (S. 78, 79). Warum denn nicht? Sie haben ja „ihre Gesinnung geändert", sie „empfinden Reue über ihre Tat", sie „wollen das Versäumte nachholen und sich bekehren", wie der Vf. in einemfort behauptet. Die Verdammten verharren nicht „freiwillig" in der Sünde (S. 80), wie sie es im Diesseits getan haben. Die hl. Väter bestimmen die Verstocktheit dahin, daß sie nicht aus einem den Verdammten „innerlichen" Grunde abzuleiten sei. Als Beweggrund der Reue bezeichnen die hl. Väter nicht die Liebe zu Gott, noch auch die Häßlichkeit der Sünde an sich, sondern die Selbstliebe (S. 81). Nun, bildet die Selbstliebe keinen „inneren" Grund? Ist die früher erwähnte „klare Einsicht" kein „innerer" Grund? Diese Reue ist eine notwendige Folge der bitteren Erfahrung. Diese Reue ist auch nicht ein moralisch guter Akt, denn es fehlt die Grundbedingung aller Moralität, die Freiheit. Die Verdammten sind sogar unfähig, mit freier Selbstbestimmung einen sittlich guten Akt zu setzen (S. 82)?? Und das alles bewirkt einzig und allein nur der „äußere" Grund, die völlige Entziehung jeder Gnade?? Und das lehren die hl. Väter?? Das ist Zug um Zug der Hl. Schrift entnommen (S. 82). Steht auch in der Hl. Schrift, daß Gott die Verdammten hindert? — Der hl. Thomas. Gleich dem hl. Johannes von Damaskus stellt auch der hl. Thomas als obersten Grundsatz auf: die Strafe der Verdammten wäre nicht ewig, wenn sie einer Veränderung zum Bessern fähig wären;

denn es wäre ungerecht von Gott, sie ewig zu strafen, wenn sie guten Willen hätten. Summ. contr. gent. lib. 4. cap. 93. (S. 98.) Der heil. Thomas stellt im genannten Kapitel einfach die Thatsache fest, daß der Wille der Bösen nach dem Tode unabänderlich im Bösen befestigt ist. Gründe dafür werden hier keine angegeben, sondern auf cap. 95 verschoben. Im ersten Beweise des gegenwärtigen Kapitels schließt der hl. Thomas aus der Ewigkeit der Höllenstrafen auf die Verstocktheit des Willens im Bösen. Ostensum est enim in tertio, quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Der englische Lehrer tut also hier ganz dasselbe, wie unser Verfasser, wenn er sagt, durch Vernunftschlüsse aus dem Dagma von der Ewigkeit der Höllenstrafen müsse gefolgert werden, daß die Verdammten auch keine rein natürliche Reue haben. Der hl. Thomas tut dasselbe wie P. Suarez, der aus dem Glaubenssatz von der Ewigkeit der Strafe mit derselben Evidenz und mit derselben Gewißheit schließt, daß auch die Sünden hinsichtlich der Schuld und Makel ewig dauern werden; ferner mit derselben Gewißheit, daß sie die Sünden niemals wahrhaft bereuen werden (S. 10). Wieso kommt nun der Vf. dazu, den hl. Thomas sagen zu lassen, „die Strafe der Verdammten wäre nicht ewig, wenn sie einer Veränderung zum Bessern fähig wären“? Warum zieht der Vf. nicht denselben Schluß aus seinem eigenen Argumente, und dem des P. Suarez? Gleiches Recht für alle. Der hl. Thomas macht die Ewigkeit der Strafe keineswegs von der „Besserungsfähigkeit“ abhängig, sondern von der Todsünde hier: dictum est enim in tertio usw. Allerdings hat der Vf. diesen Satz im Argumente des hl. Thomas weggelassen. Aber der hl. Thomas sagt doch, es wäre ungerecht von Gott, sie ewig zu strafen, wenn sie einen guten Willen hätten. Gewiß sagt er das, und zwar mit Grund. Oder ist vielleicht der Vf. der Ansicht, Gott müsse den „guten Willen“ ewig strafen? Dann hat er keine richtige Kenntnis vom Begriff und Wesen einer Strafe. Nach dem hl. Thomas straft Gott selbst den bösen Willen der Verdammten nicht weiter, weil sie bereits extra viam, in termino angelangt sind. Summ. th. 2. 2. q. 13. a. 4 ad 2. Daraus ergibt sich von selber, was wir von der Ansicht des Vf. zu halten haben, wenn er ferner schreibt: „nach thomistischer Ansicht sind also die Verdammten zunächst nicht deswegen im Bösen verstockt und jeder Bekehrung unfähig, weil sie von Gottes Barmherzigkeit ausgeschlossen und zu ewiger Strafe verurteilt sind, sondern umgekehrt, deswegen erhalten sie keine Gnade mehr und werden auf ewig gestraft, weil sie auf ewig im Bösen verhärtet sind, daß sie das Gute nicht mehr lieben können. Ihre Unfähigkeit, sich zu bekehren, hat demnach ihren Grund in ihnen selbst, nicht in einer äußeren Anordnung Gottes.“ — Man traut seinen eigenen Augen nicht, wenn man das liest. Der Vf. ist und bleibt das ganze Buch hindurch überzeugt, daß die einfache Beharrung im Bösen eins und dasselbe ausmache mit der Verstocktheit, während der hl. Thomas unter der Verstocktheit im eigentlichen Sinne etwas ganz anderes versteht, das einfache Beharren und die Verstocktheit überall strenge auseinanderhält. Dieser Vorwurf gegen den hl. Thomas ist darum so ungerecht wie nur möglich. Aber nicht bloß ungerecht ist er, sondern durchaus unwahr, um nicht einen andern Ausdruck zu gebrauchen, aus dem einfachen Grunde, weil der Vf. Stellen aus S. Thomas anführt, denselben also gelesen haben muß. Sehen wir uns denn diese Stellen etwas genauer an. In dem vom Vf. angeführten Kapitel der Summa contra gent. lautet das dritte Argument, deren erstes der Vf. oben angerufen hat: voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae

in tertio libro cap. 156 dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem. Ist denn an dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt, daß die Verdammten deswegen im Bösen verstockt und jeder Bekehrung unfähig sind, weil sie von der Gnade völlig ausgeschlossen werden? Ferner lesen wir: causa confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. Quod quidem ejus justitia deposcit. Justum est enim, ut qui bene velle, dum possent, noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint. QQ. disput. de veritate. q. 24. a. 10. Wo steht hier auch nur ein einziges Wort davon, daß die Verdammten deswegen keine Gnade mehr erhalten und ewig gestraft werden, weil sie im Bösen auf ewig so verhärtet sind, daß sie das Gute nicht mehr lieben können? In der Antwort auf den vierten Einwurf daselbst heißt es: Ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte justitiae ejus, inquantum scilicet non apponit gratiam sanantem. Also wiederum nichts von der Verhärtung im Bösen als Ursache der verweigerten Gnade. Anderswo beruft sich der hl. Thomas mehrmals darauf, daß die Verdammten nicht mehr auf dem Wege, sondern bereits am Ziele sind, daher die Guten durch Gottes Gnade nicht mehr im Guten zunehmen, die Bösen aber auch nicht in der Bosheit wachsen können. Demnach ist auch hier nicht die Rede davon, daß Gott ihnen wegen ihrer Verhärtung oder Verstocktheit keine Gnade mehr gibt. Removeri autem habitum non est possibile, nisi in eo, qui est in statu viae et mutabilitatis. Sent. 2. d. 7. q. 1. a. 2. — Sed velle non possunt, quia habitus malitiae ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viae non est. Ad 1. — Quidam dicunt quod earum culpa poena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum, quia, cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita non in pejus mutari possunt. Ad 5. — Obstinati in inferno tenentur conformare voluntatem suam voluntati divinae. Unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. QQ. disput. de veritate q. 23. a. 7. ad 6. Vgl. Sent. 1. d. 48. q. 1. a. 3. ad 2. — An einer weiteren Stelle spricht der hl. Thomas abermals von der Weisheit Gottes, die den Endpunkt der Prüfung und Gnadenzeit ein für allemal festgesetzt hat. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono, vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris. Unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae, ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. QQ. disput. de malo. q. 16. a. 5. Wir hören also auch hier nichts davon, daß die Verstocktheit den Grund bilde, warum Gott keine Gnade mehr gewährt. Deus est causa status angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sicut enim dicitur aliquos indurare secundum illud Rom. 9. 18. cujus vult miseretur, et quem vult indurat. Daselbst ad 3. — Der Vf. selbst gesteht S. 99, der erste und hauptsächlichste Grund, daß die Teufel die Fähigkeit verloren haben, durch Reue sich wieder zu Gott zu erheben, sei nach dem hl. Thomas die göttliche Gerechtigkeit. Wie kann aber dann der Vf. „der thomistischen Ansicht" das gerade Gegenteil unterstellen, und dieselbe den Grundsatz verteidigen lassen: die Verdammten erhielten deswegen keine Gnade mehr, weil sie im Bösen auf ewig verhärtet sind? Wie läßt sich

ein derartiges Vorgehen rechtfertigen? Mit welchem Recht behauptet der Vf., die Gnadenentziehung Gottes setze den „inneren“ Grund, die Verstocktheit, schon voraus? Da wären ja die Heiden, von denen der hl. Thomas in dem vom Vf. selber angeführten Artikel: Sent. 2. d. 7. q. 1. a. 2 spricht, bereits verstockt, und Gott gäbe ihnen deshalb keine Gnade, was der englische Lehrer entschieden bestreitet. Die Beweisführung des Vf. richtet sich also selber. Wer die Lehre des hl. Thomas über die Prädestination und Reprobation kennt, wer seinen Kommentar zu Roman. 9, 18 gelesen hat, der weiß, welche verkehrte Anschauung unser Vf. dem englischen Lehrer zumutet. —

Kritik der Lehre des hl. Thomas. In der thomistischen Auffassung kann von einer Reue der Verdammten inbezug auf die Wahl des verkehrten Endzieles keine Rede sein (S. 105). — O doch, die Reue aus Selbstliebe, nicht aus Liebe zu Gott, noch auch aus der Häßlichkeit der Sünde an sich, S. 81, aus der Häßlichkeit dieser Selbstliebe, ist auch nach S. Thomas stets vorhanden. Compend. theol. cap. 175 — Sent. 4. d. 50. q. 2. a. 1. — Auf den ersten Blick sieht man, daß die Erklärung, welche in der thomistischen Schule von der Verstocktheit der Verdammten gegeben wird, nicht aus der Offenbarung selbst geschöpft, sondern vielmehr das Produkt bloßer philosophischer Spekulation ist. . . Ist nach Schrift und Tradition die Verstocktheit der Verdammten als ein unbewegliches und unveränderliches Festhalten ihres Willens an dem im Prüfungszustand erwählten Endziele zu denken? Die Antwort kann nach dem im ersten Teil Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein (S. 107). Sowohl nach der Hl. Schrift, als besonders nach der Tradition bereuen die Verdammten jene Sünden, derentwegen sie verworfen wurden auf ewig, mit einer äußerst bitteren Reue. Alle diese Aussprüche der Hl. Schrift und der Väter stehen in direktem Gegensatze zu der thomistischen Auffassung von der Verstocktheit der Verdammten (S. 107 u. 108). — Da haben wir's. Der hl. Thomas trägt eine Lehre vor, welche der Hl. Schrift und Tradition „direkt widerspricht“. Kein Wunder, denn er hat auf die Hl. Schrift „nicht genügend“ Rücksicht genommen. Die Verdammten z. B. haben eine bittere Reue, eine Reue, „zu der Gott mit seiner Gnade nicht mitwirkt“ S. 10, durch die sie ununterbrochen sündigen, weil die Verdammten nicht einen einzigen moralisch guten Akt setzen können, erklärt unser Verfasser. Das Motiv dieser Reue ist die Selbstliebe. Nach den Thomisten entzieht Gott seine Gnade deswegen, weil sie wegen der Unbeweglichkeit ihres Willens ohne außerordentliches Eingreifen Gottes nicht mehr imstande sind, mit derselben mitzuwirken (S. 109). Auf diese offenkundige Unrichtigkeit wurde früher geantwortet. Vgl. Summ. th. 2. 2. q. 13. a. 4. ad 2. In der thomistischen Hypothese können die Verdammten keinen Schmerz empfinden über den Verlust Gottes und den Ausschluß der ewigen Seligkeit (S. 111). Merkwürdig, der hl. Thomas kennt diese Schwierigkeit nicht. Maxima ergo afflictio erit damnatorum ex eo, quod a Deo separabantur. QQ. disp. de anima. a. 21 in fine. — Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin in eis non esset remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum contingit, quia deest gratia secundum divinam justitiam. Summ. th. 1. 2. q. 85. a. 2. ad 3. — Doch vom remorsus conscientiae nach dem hl. Thomas weiß unser Vf. natürlich nichts. Die wunderlichste Ansicht lesen wir doch auf Seite 112. Von der macula und dem reatus culpae, von der Anhänglichkeit des Willens an die Sünde im Sünder, der die Sünde bloß aus nachteiligen zeitlichen Folgen, oder aus rein natürlichen Beweggründen bereut, hat unser Vf.

wie es scheint, nicht die geringste Kenntnis, und so fragt er denn ganz naiv: wenn nun solche Menschen plötzlich sterben, dann werden sie dieser Sünde wegen verdammt, obgleich ihr Wille sich von derselben schon längst losgemacht hat, wie ist nun die Verstocktheit zu erklären? Soll nach dem Tode auf einmal wieder die sündhafte Neigung erwachen, die schon längst abgestorben war? Also aus zeitlichen nachteiligen Folgen und natürlichen Beweggründen stirbt die Neigung zur Sünde ab, sagt sich der Wille von der Sünde los? Weiter geht es wirklich nimmer in der verkehrten Auffassung. Mit Bezug auf den Fall, daß jemand mit der bloßen attritio stirbt usw., möge der Vf. in Quodlibet 9. a. 8 des heil. Thomas nachlesen. Vielleicht geht ihm dann ein Licht auf. Doch nein, wir lernen den Vf. auch als Philosophen kennen. Ein unbewegliches Festhalten des Willens an den begangenen Sünden ist eine psychologische Unmöglichkeit. Es widerstrebt der geistigen Natur der Seele, daß sie in rein sinnlichen Vergnügungen, wie in Wollust und Unmäßigkeit, ein für sie begehrenswertes Gut erblicke (S. 113, 114). — Hat der Vf. in seinem Leben noch niemals gehört, welches Endziel in einer jeden Sünde liegt? Es ist die Selbstliebe: amor sui usque ad contemptum Dei. Der Vf. hat also wieder die Hl. Schrift und die Väter vergessen. — Der Zustand der meisten Verdammten wäre ferner der eines vollendeten Wahnsinnes (S. 114). Je nachdem, etwas Wahnsinn ist in jeder schweren Sünde schon hier auf Erden. Vom eigentlichen Wahnsinn kann weder hier noch dort die Rede sein. Ein Zwiespalt zwischen Verstand und Wille, daß der Wille nicht lieben kann, was der Verstand ihm mit voller Evidenz als sein höchstes Gut vorstellt, ist allerdings absurd, aber eben deswegen auch nicht zu behaupten (S. 114). Von welcher Evidenz spricht denn der Verfasser? Wird sie eine übernatürliche sein? Aber Gott verweigert ja doch eine jede Gnade. Ist diese Evidenz, daß Gott das höchste Gut in der Übernatur ausmache, eine natürliche? Dann stehen wir mit beiden Füßen im Sumpfe des Pelagianismus. Also welche Erkenntnis haben die Verdammten von Gott? Die Antwort findet sich im Compend. Theol. cap. 174 des heil. Thomas, welches der Vf. selber zitiert. Übrigens scheint der Vf. von der Seelsorge nicht gar besonders viel zu wissen. Die habituati würden ihm sonst manches gelehrt haben. O diese Stubengelehrten! Wie läßt es sich im trauten Zimmer gut philosophieren und Bücher schreiben! — Ist nun aber der Zustand der Verdammten ein derartiger, daß selbst die klarste und evidenteste Einsicht auf sie keinen Eindruck machen kann, dann sind sie auch nicht zu verabscheuen, sondern zu bemitleiden (S. 115). Keinen Eindruck? Doch. Es macht einen solchen Eindruck, daß sie alle ihre Sünden aus Selbstliebe bereuen und sich bekehren möchten. Ob diese Selbstliebe eher Mitleid verdient, wird der Vf. besser wissen. Wenn der Vf. nur uns Nichtphilosophen sagen wollte, warum diese evidente Einsicht auf sie keinen Eindruck machen kann, daß sie die Sünde aus Liebe zu Gott bereuen, oder wegen der Häßlichkeit der Sünde an sich, so daß sie ihre Selbstliebe ablegen? Sodann ist gar nicht einzusehen, warum der reine Geist sofort nach der ersten freien Wahl des Endziels und die Menschenseele nach dem Tode die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse verlieren sollte (S. 115). Das schreibt der Vf. hier S. 115 gegen S. Thomas? Was hat er uns denn früher gesagt? IV. These. Die Verdammten sind unfähig, irgend einen moralisch guten Akt zu setzen (S. 78). Die Reue ist auch nicht ein moralisch guter Akt, weil ihr die Grundbedingung der Moralität, die Freiheit, fehlt. Die Verdammten sind sogar unfähig, mit

freier Selbstbestimmung einen sittlich guten Akt zu setzen, aber gerade deswegen, weil ihnen die Bestätigung der sittlichen Freiheit unmöglich ist, gibt es bei ihnen auch keinen eigentlichen Zuwachs der Sünde mehr (S. 85). Also wer leugnet alle und jede Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse: der hl. Thomas oder der Verfasser? Doch genug. —

Die Absicht und der Fleiß des Vf. müssen voll anerkannt werden. Die Ausführung dagegen muß als eine mißlungene bezeichnet werden. Das Material bedarf durchaus einer durchsichtigeren und besseren Bearbeitung. Den hl. Thomas und seine Schule kennt der Vf. einfach nicht genau, oder er will sie nicht näher kennen. Der hl. Thomas lehrt die Unfreiheit des Willens der Verdammten nur inbezug auf die Selbstliebe, in welcher sie ihre Glückseligkeit schon im Diesseits suchten und fanden, und dies ebenso im Jenseits fortsetzen. In allen übrigen Dingen sind sie frei. Sie sündigen auch stets, und zwar formell, aber sie haben keine neue Schuld, weil der Termin für Schuld und Verdienst der Guten wie Bösen abgelaufen ist mit dem Abschluß des Diesseits. Aus diesem Grunde will Gott keine Gnade mehr geben. Wollte er dies aber auch, so würde die Gnade der gewöhnlichen Ordnung, de potentia ordinaria, gar nicht genügen, weil sie nicht mehr mitwirken können. Der Vf. stößt aber auch fortwährend seine eigenen Grundsätze um, wirft die einfache Beharrung im Bösen aus Mangel an Gnade mit der Verstocktheit zusammen usw., was jede Verständigung unmöglich macht. Will also der Vf. das Streitroß besteigen und gegen S. Thomas, sowie die anderen Autoren ins Feld ziehen, so muß er doch etwas fester im Sattel sitzen, als es tatsächlich der Fall ist.

Wien. P. Fr. Gundisalv Feldner, O. P.

2. *Otto Bardenhewer:* **Geschichte der altkirchlichen Literatur.** Zweiter Band. Vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts. Freiburg i. B. Herder 1903. 8°. 665 S.

Die kirchliche Literatur tritt im 3. Jahrhundert in ein neues Stadium. Ein reges Bestreben zeigt sich überall, den Inhalt der Lehrverkündigung der Kirche wissenschaftlich zu bearbeiten, historisch-exegetisch sicher zu stellen und philosophisch zu begründen. Die Kirche sah die Notwendigkeit ein, den Inhalt der göttlichen Offenbarung zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen und womöglich mit anderen Erkenntnissen zu vergleichen, zu vermitteln und auszusöhnen. Der orientalischen Kirche fiel auch hier die führende Rolle zu; die lateinische Kirche hatte überhaupt noch nicht reden gelernt; eine christlich-theologische Terminologie war ihr völlig fremd. Erst Tertullian, der gewaltige Presbyter von Karthago, schuf diese Sprache. — Die griechische Philosophie hatte schon den Apologeten eine mehr oder weniger fertige Terminologie dargeboten. Gerade dort begannen die Keime kirchlicher Wissenschaft zu sprossen, wo profane Wissenschaft in voller Blüte stand. Leben erzeugt Leben, und Beispiel weckt Nachahmung.

Die Initiative gehört den Griechen; deshalb aber soll den Lateinern nicht Unselbständigkeit oder Untätigkeit vorgeworfen werden. Die okzidentalische Literatur, einmal geschaffen, hat sich kraftvoll entfaltet und ihre eigene Wege eingeschlagen. Zwischen orientalischer und okzidentalischer Literatur besteht ein großer Unterschied: die Hellenen bleiben Idealisten, die Lateiner Realisten.

Die Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts werden richtig in Orientalen und Okzidentalen eingeteilt, nicht in Griechen und Lateiner, weil auch Lateiner in diesem Jahrhundert noch griechisch schrieben. Die Schriftsteller des Orients sind so gruppiert: 1. Alexandriner von S. 13 bis 218, 2. Syro-Palästinenser von S. 219 bis 268, 3. Kleinasiaten von S. 269 bis 320; und die Schriftsteller des Okzidents sind gruppiert: 1. Afrikaner von S. 332 bis 495, 2. Römer von S. 496 bis 583, 3. die übrigen Okzidentalen von S. 584 bis 610.

Alexandrien ist die Wiege der kirchlichen Literatur im Orient, von da geht sie nach Palästina und endlich nach Kleinasien. Die Anfänge der Katechetenschule in Alexandrien sind in Dunkel gehüllt; um 180, als Pantänus an ihrer Spitze stand, tritt sie in das Licht der Geschichte; sie war aber damals ein schon längst vorhandenes Institut, Pantänus ward durch Klemens, Klemens durch Origenes, Origenes durch Heraklas im Vorsteheramte abgelöst. Unter Origenes erreichte die Schule ihren höchsten Glanz. Klemens hat deutlich gefühlt, daß die Kirche, wenn sie anders ihrer Aufgabe gegenüber der gesamten Menschheit gerecht werden solle, nicht umhin könne, auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Literatur den Wettstreit mit dem Heidentume aufzunehmen. Das kühne Unternehmen, den christlichen Glauben mit der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen, war nicht ohne Gefahr; Klemens ist bedeutend von der Kirchenlehre abgewichen. Diese Gefahr zeigt sich noch deutlicher bei Origenes, ohne Zweifel der größte Gelehrte, welchen die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten besessen hat. Er hat sozusagen alle Gebiete der Theologie selbst schon ausgemessen. Origenes überragte Klemens an dialektischer Schärfe sowohl wie an spekulativer Tiefe. Erst er hat die Idee einer Verschmelzung der hellenischen Wissenschaft mit dem positiven Christentum in großem Stil zur Durchführung gebracht und ein durch Einheit und Geschlossenheit imponierendes philosophisch-theologisches System geschaffen. Darin vor allem gründet seine Bedeutung für die Dogmengeschichte; daraus erklärt sich sein gewaltiger Einfluß auf die Mitwelt wie die Folgezeit. Lob und Tadel, Freunde und Feinde haben von Anfang an einander gegenübergestanden. Die Feinde gewannen die Oberhand, Origenes wollte streng kirchlicher Theologe bleiben, er ist aber bis zu einem gewissen Grade Platoniker und Gnostiker geworden. Er erlag der Gefahr wissenschaftlichen Übermutes, der Überschätzung der Gnosis auf Kosten der Pistis, der Verflüchtigung des kirchlichen Positivismus durch nebelhaften Idealismus. Nachdem Origenes Alexandrien hatte verlassen müssen, gründete er zu Cäsarea in Palästina eine neue christliche Philosophenschule, worin Logik, Dialektik, Physik, Mathematik, Astronomie, Ethik, Theologie oder Erklärung der Hl. Schrift vorgetragen wurde.

Weitere Alexandriner sind Dionysius, Theognostus, Pierius, Petrus. Dionysius beschäftigte sich in seinen Schriften mehr mit praktischen Fragen; Theognostus, Pierius und Petrus befaßten sich mit wissenschaftlicher Theologie. Theognostus und Pierius waren Anhänger von Origenes; Petrus dagegen kritisierte stark dessen Lehrsystem.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts finden wir in Palästina den Priester Pamphilus an der Spitze der Schule zu Cäsarea. Die dortige Bibliothek, angelegt durch Origenes, wurde bedeutend vergrößert durch Pamphilus. In Jerusalem hat Alexander eine theologische Bibliothek gestiftet, die aber meist nur Briefe enthielt.

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappodozien, schätzte Origenes sehr hoch. Gregor der Wundertäter, Bischof von Neocäsarea in Pontus,

war voll der glühendsten Begeisterung für den alexandrinischen Meister. Der namhafteste Schriftsteller Kleinasiens im 3. Jahrhundert ist Bischof Methodius von Olympus in Lykien geworden und er hat in leuchtenden Lettern den Kampf gegen den Origenismus auf seine Fahne geschrieben.

Die Schriftsteller des Okzidents. Im 3. Jahrhundert nimmt die kirchliche Literatur auch im Okzident einen bedeutsamen Aufschwung. Aus Afrika gehen die meisten Schriftsteller hervor: Teurtllian, Cyprian, Arnobius, Laktantius. Die Ausprägung eines Kirchen- oder Theologen-Lateins war den Afrikanern vorbehalten, vor allem dem genialen Tertullian. Seite 337 finden wir über denselben folgendes gelungene Bild: Verschwenderisch überschüttet mit den glänzendsten Geistesgaben, schien er zum Höchsten befähigt und berufen zu sein; aber ohne harmonische Durchbildung des Charakters, ohne Selbstbeherrschung und Mäßigung, ohne Ruhe und Besonnenheit, beschloß er seine Laufbahn als verbitterter Sektierer an der Spitze eines Häufleins toller Schwärmer. In kirchlichen Kreisen hatte Tertullian sein Ansehen verscherzt.

Cyprian, der große Bischof von Karthago, ist eine wesentlich anders geartete Persönlichkeit als Tertullian, kein Genie, kein Mann der Spekulation, aber ein klarer Kopf, ein reifer und edler Charakter und vor allem ein ebenso weitblickender wie warmfühlender Kirchenfürst. Das Wort „Da magistrum“: kennzeichnet treffend das Verhältnis Cyprians als Schriftsteller zu Tertullian.

Rom hat im 3. Jahrhundert nur zwei bedeutendere Schriftsteller hervorgebracht: Hippolytus, der nur griechisch, und Novatian, der nur lateinisch geschrieben hat. Beide waren Gegenpäpste. Gallien weist nur einen Schriftsteller auf: Reticius von Autun; das Süddonauland gleichfalls einen: Victorinus, Bischof von Petabio, dem heutigen Pettau in Steiermark.

Wenn wir nun die Orientalen mit den Okzidentalen vergleichen, so finden wir, daß sie sozusagen eine einzige Gelehrten-Republik bilden.

Klemens von Alexandrien wird nicht müde, die griechische Philosophie zu feiern als ein Werk göttlicher Vorsehung, als eine den Griechen verliehene Gabe Gottes, als die Erzieherin der griechischen Nation zu Christus hin. — Tertullian dagegen erklärt, die Philosophie sei leere Verführung, eine Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit, die Mutter und Ausrüsterin der Häresien. Plato ist, nach Tertullian, der Gewürzkrämer aller Häretiker geworden, und der arme Aristoteles hat die Gnostiker Dialektik lehren müssen.

Auf Klemens folgt Origenes, auf Tertullian Cyprian. Das Streben des Klemens war die Verschmelzung des Ertrages der griechischen Philosophie mit den Lehren des Christentums; dieses Streben hat Origenes durchgesetzt. — Cyprian ist der Philosophie völlig fremd gegenübergestanden, weit kühler und kälter noch als Tertullian. Tertullian, dieser Feind der Philosophen, ist selbst Philosoph. Seine Schrift „De anima“ ist die erste christliche Psychologie. Cyprian ist ganz und gar ein Mann der Praxis und des Lebens.

Dem Okzidentalen fehlt im allgemeinen der ideale Flug des hellenischen Genius, die Beweglichkeit und Vielseitigkeit des Geistes, die Gabe der Abstraktion und die Fruchtbarkeit der Phantasie. Er hat aber dafür eine kluge Verständigkeit, welche die zweckmäßigsten Mittel auswählt, ein nüchternes, aber scharfes Denken.

Hippolytus erinnert an Origenes, er übertrifft an Fülle des Wissens und Vielseitigkeit des Schaffens alle anderen Abendländer des 3. Jahrhunderts.

Der zweite Band schließt mit einem Nachtrag der ältesten Märtyrerakten von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts und mit einem Anhang jüdischer und heidnischer Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind.

Vorliegende Besprechung, fast wörtlich dem Vf. entliehen, gibt nur eine schwache Andeutung von dem reichen Inhalt dieses Bandes. Er verdient volle Anerkennung. Derselbe katholische Geist, dieselbe warme Liebe zu den Vätern beherrscht auch hier die ganze Darstellung. Dieser Band ist modern im besten Sinne des Wortes. Möge nur recht bald die Fortsetzung folgen und uns auf immer von der Dogmengeschichte Harnacks befreien. Möge dieser Band nur recht viele Leser finden; sie werden nicht ohne reichen Gewinn aus dieser Quelle schöpfen.

Düsseldorf. P. Ceslaus Dier O. P.

3. ***B. W. Switalsky:*** **Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus.** Eine historisch-kritische Untersuchung. 1902. VI. 114 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Baeumker und Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorff. III. Bd. 6. Heft.)

Der Vf., ein Schüler von v. Hertling und Baumgartner, hatte sich ursprünglich auf Anregung seiner Lehrer vorgenommen, den Einfluß des Chalcidius auf die Philosophie des Mittelalters darzustellen, und was er uns wirklich bietet, die Untersuchung der Quellen, aus dem denen Chalcidius geschöpft haben mag, sollte zu dieser Darstellung nur als Einleitung dienen. Indessen förderte die Quellenanalyse so viel Material zutage, daß er glaubte, sich einstweilen mit deren Veröffentlichung begnügen zu sollen. S. V.

Chalcidius hat nicht den ganzen Timäus kommentiert, sondern nur die erste Hälfte desselben, bis 53 C, und ebendiesen Teil hat er auch lateinisch übersetzt. Er erklärt im Proömium, auch die Fortsetzung der Arbeit liefern zu wollen, wenn sie den Beifall dessen fände, es sei ein gewisser Osius, auf dessen Wunsch er sie begonnen habe. Sonstige Arbeiten von ihm besitzen wir nicht, und auch von ihm selbst wissen wir nichts außer dem, was wir etwa aus seiner Schrift entnehmen können. Der Kommentar ist verhältnismäßig umfangreich. Den 65 Seiten der lateinischen Übersetzung nach der Ausgabe von Wrobel, Leipzig, Teubner 1876, entsprechen 410 Seiten des Kommentars, wobei noch inbetracht kommt, daß der einleitende Teil des Timäus, der bis 27 D reicht, nicht miterklärt ist, so daß der erläuterte Text sich auf 46 Seiten beschränkt. Chalcidius hat nun seine, als Kommentar zum ganzen Timäus gedachte, Arbeit so eingerichtet, daß er sie in 27 Kapitel einteilt, von denen jedes ein besonderes Thema behandelt. Diese Themen sind dem Texte des Timäus in der Weise entnommen, daß sie auch in ihrer Reihenfolge sich so ziemlich an ihn anschließen. „Quorum omnium", sagt Chalcidius nach Angabe der Kapitel oder Abhandlungen S. 74, Wrobel, „singillatim secundum ordinem libri expositio fiet." Der vorliegende Kommentar behandelt nur die ersten 13 Themata, also fast genau die Hälfte der ganzen Anzahl. Die Auslegung des Textes selbst, der Sätze und der Worte, erfolgt zwar zum Teil, doch erblickte Chalcidius seine eigentliche Aufgabe darin, die Lehre des Plato in selbständigen Exkursen vorzulegen und zu begründen. Einzelne Sätze des Textes dienen ihm zum Ausgangspunkte, andere finden sich hier und da mit ihrer Exegese unter die Erörterungen verstreut, und nur zuweilen nimmt er auch die Miene des Paraphrasten an oder macht

einen Anlauf zu förmlicher Kommentierung. Die von ihm vorgetragene Lehre sucht er nach Möglichkeit aus den Schriften Platos zu begründen

Was nun die Entstehungsweise seiner Arbeit betrifft, so hat zuerst im Jahre 1849 ein französischer Gelehrter, Heinich Martin, in einer Schrift: Theonis Smyrnaei Platonici liber de Astronomia auf die große, meist wörtliche Übereinstimmung hingewiesen, die zwischen Chalcidius in den Kapiteln 59—91 nach Wr. und einigen Abschnitten des viel früheren Theo besteht. Theo lebte im zweiten, Chalcidius frühestens zu Anfang des vierten christlichen Jahrhunderts, und Martin meint, daß Chalcidius das Gros seiner astronomischen Lehren aus Theo entlehnt und seine Quellen lediglich übersetzt habe. Nun beruft sich aber Theo seinerseits wieder auf Adrast, einen wohl nicht viel früheren peripatetischen Philosophen und Mathematiker, als auf seinen Gewährsmann. Es ist also an sich zweifelhaft, ob Chalcidius aus Adrast oder aus Theo geschöpft hat. Während nun Martin sich für das letztere entscheidet, hat ein anderer Gelehrter, E. Hiller, sich für das erstere ausgesprochen (Rhein. Museum. Neue Folge 26. 1871. De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentario). Er behauptet, daß Chalcidius unmittelbar aus einem von Adrast zu Timäus geschriebenen Kommentar geschöpft hat, und Switalsky urteilt wohl zutreffend, daß man ihm hierin gegenüber Martin recht geben müsse.

Hier setzt nun die selbständige Quellenanalyse Switalskys ein. Er glaubt zunächst annehmen zu sollen, daß auch die Kapitel 92—118 dem Inhalte nach aus Adrast sind. Bezüglich der Kapitel 109—112, in welchen von dem Lauf der Venus und des Merkur gehandelt wird, hatte schon Martin die Möglichkeit der Entlehnung aus einem Werke Adrasts angenommen. Aber Switalsky führt noch mehr Partien aus Chalcidius auf Adrast zurück. Diese Teile ermittelt er durch Vergleichung des Chalcidius und des Theo. Da er nämlich auf der Annahme steht, daß Chalcidius den Theo nicht benutzt hat, so schließt er jedesmal, wo beide übereinstimmen, auf Entlehnung aus Adrast. So glaubt er feststellen zu können, daß Kp. 44—50 aus Adrast genommen sind. Auch wo hier Abweichungen zwischen Chalcidius und Theo vorkommen, zeigt sich vielfach eine Übereinstimmung zwischen Chalcidius und Plutarch, dessen, freilich jüngerer, Zeitgenosse Adrast war, und so sieht man, daß Chalcidius auch hier nicht selbständig ist, sondern aus Adrast geschöpft hat. Auf Grund der Übereinstimmung mit Plutarch und Theo oder auch anderer Indizien wird ebenso gefolgert, daß Kp. 40—43 und ebenso die Kp. 32—39 auf Adrast zurückzuführen sind. Hier hat es aber mit den Kapiteln 35—39 — sie handeln von der Symbolik der Zahlen — eine besondere Bewandtnis. Chalcidius hat sie mit Theo gemeinsam, aber wie Schmekel, Philosophie der mittl. Stoa, überzeugend nachwies, hat Theo sie nicht aus Adrast, sondern aus Thrasyll (er lebte zur Zeit des Tiberius) entlehnt. Da man nun bei einem so unselbständigen Schriftsteller wie Chalcidius nicht wohl annehmen kann, daß er in ein und derselben Materie — denn die betreffenden Kapitel bei Chalcidius sind inhaltlich mit ihrer Umgebung verwandt — zwei Autoren zu Rate gezogen habe, so ist zu vermuten, daß Thrasyll und Adrast aus einer älteren gemeinsamen Quelle geschöpft haben, und Schmekel vermag als solche den Timäus-Kommentar des Stoikers Posidonius, des Lehrers Ciceros, nachzuweisen. Posidonius ist also die Urquelle, aus der die Kapitel 35—39 geflossen sind, und Adrast ist nur ihre nächste Quelle. Nun glaubt Switalsky, den von Schmekel gewiesenen Spuren folgend, auch von den Kapiteln 8—22, die den Anfang des chalcidianischen Kommentars bilden, annehmen zu dürfen, daß sie

aus Posidonius sind, und dann tut er S. 88 den weiteren, großen Schritt und erklärt, eine einheitliche Auffassung des ganzen Abschnittes, der sich durch die Kapitel 8—113 bezw. 118 erstreckt, führe leicht zu der Annahme, daß derselbe mit Einschluß des großen astronomischen Teils, dessen Kern die schon angeführten Kapitel 59—91 bilden, im Grunde auf Posidonius basiere. Man mußte also, so heben wir hervor, auch annehmen, daß Adrast in ähnlicher Weise aus Posidonius geschöpft hat, wie Chalcidius aus ihm.

Indessen sieht sich Switalsky hier zu einer wichtigen einschränkenden Bemerkung genötigt. Eine Reihe von Gründen, auf welche wir uns in diesem kurzen Berichte nicht näher einlassen können, verbietet ihm, auch die Kapitel 23—31 und 51—58 auf Posidonius zurückzuführen (S. 89 f.). Man kann vermuten, daß diese Kapitel teils unmittelbar aus Adrast, teils aus einem späteren Griechen, der auch Numenius (200 n. Chr.) benutzte, geflossen sind. Es sei nämlich wahrscheinlicher, sagt Switalsky S. 91, daß ein Grieche, als daß ein unselbständiger Lateiner verschiedene griechische Quellen kompiliert habe.

So glaubt denn der Vf. nachgewiesen zu haben, daß zum mindesten der weitaus größte Teil des Abschnittes von 8—118 direkt oder indirekt aus Adrast und letzthin aus Posidonius stammt.

Die Kapitel 141—190 handeln vom Fatum. Auch bezüglich dieses Abschnitts wird die Qellenanalyse durch die Vorarbeit eines anderen erleichtert. Gercke hat nämlich in der Abhandlung: Eine platonische Quelle des Neuplatonismus (Rh. Mus. 41. 1886) darauf hingewiesen, daß der Abschnitt mit der Schrift Pseudo-Plutarchs *περὶ εἱμαρμένης* eine Übereinstimmung zeigt, die vielfach diejenige des wörtlichen Abschreibens ist. Gleichwohl kann man nach Gercke nicht schließen, daß Chalcidius die kleine pseudoplutarchische Schrift aufgenommen hat, weil der Kommentar des Chalcidius viel reicher und besser geordnet ist. Gercke meint, daß die gemeinsame Quelle das Werk eines eklektischen Platonikers aus der Zeit des Trajan ist (S. 91).

Für die übrigen Partien des Chalcidius mit selbständigen lehrhaften Erörterungen — der Kommentar umfaßt im ganzen 355 Kapitel — meint der Vf. den Albinus als Quelle annehmen zu dürfen. Man weiß, daß im 6. Bande der Ausgabe Platos von Hermann S. 153—189 der *διδασκαλικός* des Alkinous, eine Einführung in die Lehren Platos, sich abgedruckt findet. Hinter diesem Alkinous verbirgt sich nach Freudenthal: Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berlin 1879, Albinus. Switalsky sucht nun eine Menge von Übereinstimmungen zwischen Chalcidius und dem *διδασκαλικός* nachzuweisen, aus welchen dann nach ihm die Abhängigkeit des ersteren von dem letzteren folgen soll, und da er überdies, gestützt auf Zeller, dem freilich Freudenthal widerspricht, der Ansicht zuneigt, daß Albinus einen Kommentar zum Timäus geschrieben hat, so vermutet er, daß Chalcidius diesen Kommentar, als dessen Auszug er den *διδασκαλικός* ansieht, benutzt hat (S. 97—106).

Sein Endurteil ist dann folgendes: Die Urquelle für den chalcidianischen Kommentar sei wahrscheinlich der Timäus-Kommentar des Posidonius. Auch Albinus werde wohl gleich Adrast daraus geschöpft haben, so daß diese beiden bloß als Zwischenglieder erschienen. Wahrscheinlich sei indessen, daß ein späterer Grieche, der auch Numenius benutzt habe, einen einheitlichen Kommentar geschaffen, den Chalcidius bloß zu übersetzen brauchte (S. 113).

Wir geben der Arbeit S.s. gerne das Zeugnis, daß sie mit Fleiß und Erudition verfertigt ist und auch eine schöne Probe seines Talentes

darstellt. Sachlich ist auch, was die Herkunft der Partien von Kapitel 8—118 und von 141—190, d. h. ihre teilweise Abhängigkeit von Adrast und einem Platoniker der trajanischen Zeit und letzthin von Posidonius betrifft, die Darstellung S.s. nicht zu beanstanden. Was der Vf. dagegen von der Abhängigkeit des Chalcidius von Albinus sagt, scheint uns nicht überzeugend begründet zu sein. Denn teils ist die Übereinstimmung zwischen beiden nicht so vorhanden, wie der Vf. es glaubhaft machen möchte, teils erklärt sich dieselbe einfach daraus, daß beide denselben Autor kommentieren, beziehungsweise exzerpieren, teils mögen sie auch einmal einen anderen Autor gemeinsam wiedergegeben haben. Auch das ungünstige Urteil über Chalcidius oder seine griechische Vorlage, aus der er übersetzt hatte, scheint uns zu strenge. War Chalcidius bloß Übersetzer, so muß er doch ein arger unverschämter Schwindler gewesen sein. Wie konnte er sonst dem Osius, einem doch wohl angesehenen Mann, schreiben: primas partes Timaei Platonis non solum transtuli, sed etiam partis eiusdem commentarium feci? (S. 4.) Ein solcher Schwindel ist aber aus mehr als einem Grunde nicht leicht von ihm anzunehmen. War er aber Verfasser, so muß der Tadel, mit dem seine Unbedeutendheit und Unselbständigkeit bedacht wird, zum guten Teil jenen „Griechen" treffen, der doch als Schöpfer des einheitlichen Kommentars immerhin eine achtungswerte Leistung zu wege gebracht hat. Wir könnten leicht zeigen, daß eine Anzahl sachlicher Ausstellungen S.s. an Chalcidius teils unberechtigt, teils von zweifelhafter Berechtigung sind. Daß aber in astronomischen und mathematischen Erörterungen Vorlagen benutzt wurden, kann in Anbetracht des technischen Charakters der Materie nicht besonders anstößig sein, und in der wichtigen und praktischen Frage vom Fatum mögen auch so manche Aussprachen von früheren vorhanden gewesen sein, wie z. B. über das Verhältnis zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit, daß ein Anschluß oder eine Anleihe daraus nahe lag. Wir halten übrigens selbst den Chalcidius für keinen Mann von beträchtlicher spekulativer Begabung; daß er das nicht war, zeigen z. B. seine Ausführungen und Auslegungen betreffs der platonischen Materie, ebenso seine Ausführungen über den aristotelischen Begriff der Seele als Entelechie, den er absolut nicht versteht, und seine Kommentierung der aristotelischen Stelle Phys. I. 9 über die Materie. Indessen ist seine Arbeit immerhin für das Verständnis Platos wertvoll, was aber auch von Switalsky anscheinend nicht bestritten wird.

Dottendorf b. Bonn. Rolfes.

4. ***Engelbert Krebs:*** **Studien üder Meister Dietrich, genannt von Freiburg.** Freiburg i. B. 1903. VI, 79 S.

Vorliegende Schrift ist ein als Dissertation eingereichter und gedruckter Teil eines umfassenden Werkes: „Studien über Meister Dietrich, genannt von Freiburg", welches der Vf. mit einem Anhange von Editionen und Exzerpten veröffentlichen wird. Über Meister Dietrich ist bis jetzt meist in mehr sporadischer und gelegenheitlicher Weise gehandelt worden von Quétif-Echard (I., 510 ff.), Denifle (Chartul. II., 143, 148: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte d. M.-A. II., 210, 228, 240, 421, 528 und 647), Hauréau (Histoire littéraire de la France XXVII., 74—79), Feret (La faculté de théologie de Paris III., 449 f.), Hurter (Nomenclator IV., 387, Anm. 2), Michael (Gesch. d. deutschen Volkes III., 124, 146, 424) usw. Eine eingehende Untersuchung der Lebensverhältnisse Dietrichs von Freiburg, eine Analyse und Würdigung und ausgewählte Edition seiner bisher ungedruckten Schriften und eine Charakterisierung seiner

wissenschaftlichen Eigenart im Rahmen gleichzeitiger Geistesgeschichte ist in hohem Maße zu begrüßen. Es gehört zudem die an Albert d. Gr. sich anschließende deutsche Dominikanerschule (Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiburg, Johannes Lektor von Freiburg, Johannes von Lichtenberg usw.) zu den beachtenswertesten, aber bis zur Stunde am wenigsten erforschten Richtungen der Scholastik. Es ist dieser Schule ein Zug ins Mystische eigen (Eckhart, Tauler, Seuse, Johannes v. Tambach haben diese Richtung weiter ausgebildet), desgleichen eine große Vorliebe für naturwissenschaftliche Studien. Die Methode dieser unmittelbaren und mittelbaren Schüler Alberts d. Gr. bewegt sich in einer gewissen Unabhängigkeit von dialektischer Gesetzmäßigkeit. In der Vorrede zu seiner Dissertation kündigt der Verfasser hinsichtlich der biographischen Verhältnisse Dietrichs neue Resultate an, wonach z. B. aus einem Dietrich von Freiburg im Breisgau ein Dietrich von Freiburg in Sachsen wird.

Hier bietet Dr. Krebs kritische Studien zur Philosophie Dietrichs, er behandelt seine Kosmologie, seine Lehre vom Intellekt, er bespricht Dietrichs Stellung zu den Hauptproblemen der Zeitphilosophie und charakterisiert die Persönlichkeit dieses nicht bloß wissenschaftlich hervorragenden, sondern auch im praktischen Leben als Ordensprovinzial usw. energisch und segensreich wirkenden Scholastikers. Der Vf. findet in der Philosophie Dietrichs einen Synkretismus von Aristotelismus, Augustinismus und besonders Neuplatonismus, er weist auch auf den öfteren Gegensatz Dietrichs zum hl. Thomas von Aquin hin, ein Gegensatz, der bei einem Dominikanerprovinzial in Hinblick auf die strengen Bestimmungen der Generalkapitel des Ordens (vgl. Reichert, Acta Capitulorum generalium. vol. I. pag. 199, 204, 235) auffallend sein dürfte.

Einige Ausführungen des Vf. dürften etwas klarer gefaßt sein, so z. B. S. 30 die Erörterung über Augustins Lehre vom abditum mentis und der Gottebenbildlichkeit, die auch nicht durch Augustinuszitate belegt ist und wenigstens in dieser Formulierung nicht ganz richtig sein dürfte. Auch die Darlegungen S. 51 über das Erkennen der Wahrheiten im Lichte der prima veritas geben leicht schiefer Auffassung Raum. Die Auffassungen Augustins, Bonaventuras und seiner Schule (bes. Matteo d'Acquasparta) und des Aquinaten (vgl. S. Th. I. q. 84. a. S.) laufen hier in eins zusammen. Referent hofft diesbezüglich in Bälde eingehende Studien namentlich über Acquasparta bieten zu können.

Als Anhang seiner Dissertation fügt Vf. in höchst dankenswerter Weise einen systematischen Katalog der erhaltenen und nicht erhaltenen Werke des Meisters Dietrich, die sich auf Ordensangelegenheiten, Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie verteilen. Die bedeutendsten und umfassendsten Handschriften der Werke Dietrichs sind Cod. Vat. Lat. 2183 und Cod. Erf. Ampl. F. 72. Letzterem Codex hat Vf. die Belege für seine Darstellung des philosophischen Systems Dietrichs entnommen.

Wir scheiden von dieser inhaltreichen Dissertation mit der gespanntesten Erwartung auf des Vfs. größeres Werk über Dietrich, das außer der Philosophie auch die Lebensgeschichte und besonders die naturwissenschaftliche Bedeutung dieses Scholastikers (Optik, Astronomie und Chemie) behandeln wird.

An Druckfehlern fielen uns auf: S. 10 Anm. 5: Sighard stat Sighart, ibid. Anm. 6: Schmidt statt Schmid. S. 28 Anm. 5: Albert statt Abert. S. 63 Z. 8 v. u. ist zitiert Antonius Sienensis Biblioth. ord. fr. Praed. Es ist hier Antonius Senensis gemeint, der ein Portugiese (A. de Sena-Senensis) war und mit der Stadt Siena nichts zu tun hat.

Eichstätt. Dr. M. Grabmann.

5. *Joseph Clemens Kreibig:* **Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie.** VIII., 204 S. Wien, Hölder 1902.

Der Vf. vorliegender Schrift stellt sich die Aufgabe, auf rein induktivem Wege „die psychologischen Merkmale und die Relationen der Werterscheinung nachzuweisen und hierauf zu zeigen, in welcher Weise sich aus dieser deskriptiven Grundlage ein philosophisches System der Werttheorie ergibt“ (S. III).

Die acht Teile, in welche das Werk gegliedert ist, lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen. Zunächst behandelt der Verfasser die „Werterscheinungen“, ihre Merkmale und Gesetze im allgemeinen in drei Teilen: 1. „Einleitung und Vorblick auf die Werterscheinungen“, 2. „Psychologie der Wertgefühle und allgemeine Wertgesetze“, 3. „werttheoretische wichtige Grundlehren und Begriffe der Willenspsychologie“. Die psychischen Erlebnisse werden auf vier „Grundseiten“ zurückgeführt: Empfinden, Denken, Fühlen, Wollen, und das Gefühl als psychologisches Fundament alles Wertens hingestellt. Die Analyse der Werterscheinungen führt zu folgender Definition: „Unter Wert im allgemeinen verstehen wir die Bedeutung, welche ein Empfindungs- oder Denkinhalt vermöge des mit ihm unmittelbar oder associativ verbundenen aktuellen oder dispositionellen Gefühles für ein Subjekt hat“ (S. 12). Ein Objekt wird gewertet, insofern es eine Lust- oder Unlustreaktion auslöst, die sich psychologisch aus einer Förderung oder Hemmung der psychischen Tätigkeit ergibt. Höchstes, d. h. wertvollstes Gut schlechthin ist daher „die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung der geistigen und leiblichen Kräfte des Menschen“ (S. 18). Der Wille „ist auf die Verwirklichung von Werten gerichtet“, „wird durch Wertgefühle determiniert“ und „im Falle eines Motivenkonfliktes durch das mächtigste Wertgefühl determiniert“ (S. 80, 81). — Im IV., V. und VI. Teil werden die einzelnen Wertgebiete behandelt, welche durch spezielle Determinationen des allgemeinen Wertkriteriums und des allgemeinen Wertfundamentes begrenzt werden. Der Gegensatz von „gut“ und „schlecht“ im Sinne von „lustauslösend“ und „unlustauslösend“ wird bezogen auf das Subjekt des Wertenden oder auf ein fremdes Subjekt, oder er sieht bei einer Hingabe an das Objekt von aller Beziehung auf das eigene oder fremde Subjekt ab; so unterscheiden sich das autopathische, heteropathische, ergopathische Wertgebiet. Das psychische Fundament der Autopathik, deren Hauptteil die Hygienik bildet, ist das „an eigen-lustauslösende und eigen-unlustauslösende Inhalte“ geknüpfte Wertgefühl, ungenau bezeichnet „Selbstliebe“. Den bedeutsamsten Teil der Heteropathik und überhaupt der ganzen Timologie bildet die Ethik; ihr eigenes Objekt ist die Gesinnung, d. i. die dauernde feste Willensrichtung. Die Gesinnung ist ethisch gut, wenn sie fremde Lust zu wecken oder fremde Unlust zu hemmen strebt; sie ist ethisch böse, wenn sie fremde Unlust auszulösen oder fremde Lust zu unterdrücken geneigt ist. Die Ergopathik wertet nach den Gegensätzen „schön“ und „häßlich“ und umfaßt hauptsächlich die Ästhetik. — Im VII. Teil, „Wertformeln“, werden die gewonnenen Resultate auf mathematische Formeln gebracht. Der VIII. Teil fügt „einige Bemerkungen zur timologischen Grundlegung der Pädagogik“ an. Neben der psychologischen Erklärung der Werterscheinungen sucht der Vf. auch die entwicklungstheoretische Seite der Phänomene zur Geltung zu bringen. Das letzte Ziel seiner Arbeit sieht der Vf. im Nachweis „daß die Ableitung der timologischen Reaktionen aus aktueller oder

dispositioneller Lust und Unlust des Einzelsubjektes weder zum Hedonismus noch zum psychologischen Eudämonismus, am wenigsten aber zum Panegoismus führe, sondern notwendig eine energetische Lebensauffassung bedinge" (S. III), die auf allseitige Entfaltung der Anlagen geht.

Trotz unseres prinzipiell verschiedenen Standpunktes können wir dank der wissenschaftlichen Genauigkeit, welche der Vf. in Feststellung der tatsächlich gegebenen psychischen „Erlebnisse" anstrebt, vielfach mit seinen Resultaten einverstanden sein. Die Wurzel aller Differenzen liegt auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Während der Vf. in dieser Hinsicht „möglichste Indifferenz" beobachten möchte, stellt er sich tatsächlich oft genug auf den idealistischen Standpunkt, der gerade der ursprünglichsten Empirie widerspricht. Eine Indifferenz auf diesem für jede wissenschaftliche Untersuchung grundlegenden Gebiet ist einfach nicht möglich. Nicht das „Gefühl", sondern der Wille bildet das psychologische Fundament der „Werterscheinung". Die Tatsache, daß alles Wollen auf Verwirklichung von Werten gerichtet ist, zeigt klar, daß Lust und Unlust nicht Äußerungen einer eigenen „Grundseite" sind, sondern im Willen wurzeln, der selbst dem sinnlichen und intellektuellen „Erkenntniselement" entsprechend zwei sich harmonisch verhaltende „Grundseiten", eine sinnliche und eine intellektuelle, darstellt. Ein „Empfindungs"- oder „Denkinhalt" motiviert den Willen nur insofern, als der Wille selbst, bewußt oder unbewußt, ein Streben auf das vorgestellte Objekt äußert und ihm so eine „Gefühlsbedeutung" verleiht; durch Verwirklichung des Wertes geht das Streben naturgemäß in Lust über. Der Wert ist aber deshalb kein „subjektives Phänomen", sondern etwas Relatives, vom Subjekt und Objekt Bedingtes. Die Trennung der Timologie und Ethik, sowie die widerspruchsvolle altruistische Auffassung der Ethik gehen aus dem falschen Standpunkt, den der Vf. einnimmt, hervor. Dieser macht es ihm unmöglich, Metaphysik von Ethik zu scheiden und die den Individuen gemeinsame Natur als Grundlage der Ethik aufzufassen; mit seinem Wertbegriff betritt er indes doch den ängstlich gemiedenen Boden der Metaphysik. — Ungeachtet dieser prinzipiellen Gegensätze heben wir anerkennend hervor, daß vorliegende Schrift durch ihren streng sachlichen Ton und reichen Gehalt an empirischem Material sehr anregend ist für die Untersuchung des Wertproblems.

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

6. ***Immanuel Kant:* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.** Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. 3. Aufl. XCVI, 260 S. Leipzig, Dürr 1903.

Der kundige Herausgeber der „Kritik der reinen Vernunft" (O. Hendel 1899), und der „Kritik der Urteilskraft" (Dürr 1902) bietet hier in dritter Auflage Kants „philosophische Religionslehre". Dem Texte ist die zweite Original-Ausgabe zugrunde gelegt, die Abweichungen von der ersten und die Varianten der übrigen Ausgaben sind notiert, die vom Herausgeber selbst mit Recht vorgenommenen Textänderungen sind in einem besonderen Verzeichnis zusammengestellt (S. LXXVIII statt 102[34] sollte es heißen 85[33]). Den die Schrift selbst betreffenden einleitenden Ausführungen ist eine klare Darstellung über den religiösen Entwicklungsgang Kants vorausgeschickt. — Wenn der Herausgeber meint, es sei Kant nicht gelungen, eine „dauerhafte und endgültige Grundlage der Religion zu

schaffen" (S. XLVI), so teilen wir seine Ansicht, finden aber den Grund nicht darin, daß die Religion eine **Gefühlserscheinung** ist, sondern darin, daß Kant ihre metaphysischen Voraussetzungen und damit jede feste Ordnung und jede Wissenschaft **prinzipiell** aufgehoben hat; mit Schlagwörtern kann man sich über die Tatsachen, in welchen sich die Prinzipien der neuen Philosophie auswirken, nicht hinwegtäuschen. Hier hat wohl Hegel recht, wenn er in seiner Geschichte der Philosophie schreibt (II. Bd., S. 314): „Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten."

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

7. ***Alfred Wolf:*** „Seele?" Die Moral- und Kraftfrage der Gegenwart, zur Vereinigung der Lehre Jesu mit der Philosophie. 54 S. Leipzig, Fiedler 1902.

Der Vf. nimmt eine „im Weltraume fein verteilte geistige (!) Urmaterie" (S. 8) an und glaubt, anknüpfend an die Kant-Laplacesche Theorie, die Bildung der Planetensysteme, die Entstehung der Lebewesen, die Entwicklung der Menschheit seien gleichartige Regungen des lebendigen All. Allen Wesen wohnt daher eine doppelte Neigung inne, „ein Trieb zum eigenen Bewegen, zum Enteilen", „ein Getragen- und Gehaltenseinwollen vom zentralen Kraftpunkt", von dem sie ausgingen. „**Seele ist das beharrende Streben nach vollständiger und unter dieser Voraussetzung möglichst intensiver Teilnahme an den Riesenprozessen des magnetischen Weltzentrums. Alle Lebewesen sind nur Erscheinungsformen dieses Strebens.** Durchdringend leuchtet diese Universalidee in den ganzen Kreis unserer Erfahrung hinein" ... und „die allbeglückende Moral und Religionslehre Jesu geht als unmittelbare, tatsächliche Wahrheit aus ihr hervor" (S. 53). —

Wir können den phantasievollen „Betrachtungen" des Vf. keine wissenschaftliche Bedeutung beimessen und müssen die Verquickung dieses **Monismus** mit „der Lehre Jesu" als Mißbrauch der Religion ansehen.

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

8. ***Kurt Geißler:*** **Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und der Philosophie.** Leipzig, Teubner. VIII, 417 S.

Der Vf. versucht eine Wesenserklärung des Mathematisch-Unendlichen aufzustellen, die als möglich gelten kann. Er will nicht behaupten, sie sei die einzig richtige Lehre. Seine Arbeit besteht aus drei Teilen. Erstens haben wir eine Reihe von mathematischen Betrachtungen, die im Licht der Weitenbehaftungstheorie des Autors angestellt werden und dazu dienen sollen, uns die tatsächliche Anwendung des Unendlichen in der Mathematik zu veranschaulichen. Diese mathematischen Darstellungen füllen den größten Teil des Buches aus (bis S. 297). Ihnen schließt sich ein historischer Überblick über die Unendlichkeitstheorie an (S. 297—335). Im dritten Teil finden wir plutarchische Auseinandersetzungen über die Weitenbehaftungslehre des Verfassers und Versuche, dieselbe für nicht mathematische Gebiete fruchtbar zu machen.

Der mathematische Teil hat viele Vorzüge. Darin offenbaren sich die ausgedehnten Kenntnisse und die ausgezeichnete exegetische Gabe des Autors. Der Inhalt aber befriedigt uns weniger. Vergleichen wir das Geißlersche Werk mit Couturats gründlicher und eleganter Abhandlung „De l'infini mathématique" (Paris 1896), so finden wir, daß der

deutsche Gelehrte die wichtigste moderne Anwendung des Begriffes des Unendlichen in der Mathematik übersehen hat. Erst im historischen Teil (S. 325—332) wird Georg Cantor mit seiner Lehre vom Transfiniten überhaupt erwähnt, während Couturat die grundlegenden Arbeiten dieses genialen Forschers überall zu würdigen versteht. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Geißler die Verdienste und Bedeutung Cantors durchaus verkannt hat.

Anderseits finden wir auch die Betonung der Notwendigkeit des Unendlich-Kleinen für die mathematische Forschung, die bei Geißler überall hervortritt, für unberechtigt. Tatsächlich ist das Unendlich-Kleine nach dem Urteil vieler hervorragender Mathematiker von gar geringer Bedeutung für ihre Wissenschaft. Zur Lösung der meisten Probleme, die Geißler im mathematischen Teile seines Werkes behandelt, genügt der richtige Grenzbegriff vollständig. Dabei haben wir wirklich nur mit dem Endlichen zu tun. Unser Vf. scheint aber besonders in seiner Kritik über Newton (vgl. S. 304 ff) — kein tieferes Verständnis für diesen Begriff zu haben. Wir möchten ihn nur auf die Kapitel 39 und 40 von Russell „The Principles of Mathematics" Vol. I (Cambridge 1903) hinweisen. Uns bleibt die Überzeugung, daß sämtliche mathematischen Tatsachen, die von Geißler angeführt werden, sich durch die alte aristotelische Distinktion zwischen dem potenziellen und aktuellen Unendlichen vollständig erklären lassen. Die viel wichtigere und interessantere Frage, wie das Mathematisch-Transfinite philosophisch zu begründen ist, wird leider gar nicht berührt.

Bezüglich des historischen Teiles des Werkes möchten wir nur unser Bedauern darüber aussprechen, daß die großen nachtridentinischen Scholastiker dem Vf. unbekannt sind. Sie hätten ihm gute Dienste leisten können. Den hl. Thomas selbst scheint Geißler nicht gelesen zu haben, sonst könnte er nicht behaupten (S. 301), daß nach ihm die Beziehung „negativ unendlich" für Gott passe.

Endlich, um die Philosophie unseres Autors zu berühren, müssen wir bekennen, daß der Thomist viel Anregung in diesem Werke finden wird. Den Scharfsinn und die spekulative Begabung seines Vfs. wird er bewundern. Es wird ihm aber leid tun, daß Geißler niemals Gelegenheit gehabt hat, eine gründliche aristotelisch-thomistische Schulung zu genießen. Dadurch wäre ein solcher Mann sicherlich instand gesetzt worden, einen Beitrag von dauerndem Wert zur Lösung des Unendlichkeitsproblems in der Mathematik zu liefern.

Eine Kritik des Geißlerschen „metaphysischen Relativismus", wie es in diesem Werk angedeutet wird, können wir hier nicht geben. Zum Schluß möchten wir nur noch bemerken, Seite 13 und sonst werden der Vorstellung Eigenschaften zuerkannt, die wenigstens nach peripatetischer Auffassung nur dem Begriff zukommen. Viele Irrtümer des Vf. wären vermieden worden, wenn er zu einer rechten Einsicht in den Unterschied zwischen der relatio secundum dici und secundum esse gelangt wäre.

Maria-Laach. P. Augustinus Daniels O. S. B.

9. ***Lázár Róth:*** **Schelling und Spencer.** Eine logische Kontinuität. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XXIX.) Bern, Sturzenegger 1901. 63 S.

Der Vf. dieses schwungvoll geschriebenen Schriftchens will „eine begriffliche Analogie zwischen der deutschen Naturphilosophie und Spencer" nachweisen. „Es soll dies die logische Kontinuität der Gedanken zeigen, wie die Macht der inneren Idee bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes,

des Charakters und der kulturellen Entwicklungen, zum gleichen Ziele hinstrebt" (S. 7). Im ersten Kapitel wird die Entwicklungslehre im allgemeinen kurz besprochen. Das zweite Kapitel bringt eine Darstellung der Naturphilosophie Schellings. Im dritten Kapitel wird die Philosophie Spencers skizziert. Am Schluß desselben werden sieben Punkte der Kongruenz zwischen Spencer und Schelling konstatiert. Der idealistisch-monistische Standpunkt des Verfassers ist durchaus zu verwerfen; seine Arbeit bezeugt eine große Belesenheit.

Maria-Laach. P. Augustinus Daniels O. S. B.

10. ***Rudolf Eisler:* Wörterbuch der philosophischen Begriffe.** Historisch-quellenmässig bearbeitet. Zweite, völlig neu bearbeitete Aufl. 1. Lief. Berlin, Mittler u. Sohn. 1904.

Eislers Unternehmen, eine Geschichte der Begriffe zu geben, wurde mit Beifall aufgenommen. Wir wollen nicht den philosophischen Standpunkt des Verfassers kritisieren, sondern nur die Behandlung der Scholastik ins Auge fassen. Dieselbe kann uns nicht befriedigen, auch wenn wir die Schwierigkeit der Darstellung von seiten eines Außenstehenden würdigen. Unter den Speziallexika ist angeführt das Thomaslexikon von L. Schütz (gedruckt ist Schulze) 1895. Es hätten benutzt werden können G. Reeb, Thesaurus Philosophorum, letzte Ausgabe bei Lethielleux, Paris 1891, und Zama-Mellini, Lexicon Scholasticorum Verborum, zuerst gedruckt zu Lüttich 1836. Sylvester Maurus Quaestiones philosophicae (Lemans 1875) und Zigliaras Summa philosophica haben gute Indices. Wir haben im ersten Hefte folgendes angemerkt. Unter „Absicht" heißt es: Nach den Scholastikern ist die Absicht (intentio) ein virtutis appetitivae actus, actus voluntatis. Es gibt intentio absoluta, actualis, habitualis, animalis, bona, mentalis. Die termini sind nach Schütz aufgezählt. Aber eine solche bloß alphabetische Aufzählung dient zu nichts. Dasselbe gilt von dem Satze (Seite 2 unter Abhängigkeit): Die Scholastiker unterscheiden eine dependentia essentialiter und accidentaliter, causalis, relativa, personalis. Dabei wird auf Goclen Lex. phil. verwiesen. Seite 3 steht: „Als absolut wird Gott übrigens schon von Thomas (Absolutum secundum quod in se est. Sum. theol. I. qu. 85, 3) bezeichnet." Im genannten Artikel ad 3 heißt es aber: „Pars aliqua dupliciter potest cognosci, uno modo absolute, secundum quod in se est . . . alio modo secundum quod sunt partes huius totius." Unter Abstraktion sind viele gute Stellen aus den Scholastikern zitiert; ebenso sind die Begriffe actus et potentia richtig entwickelt. Von den elf Affekten, die Thomas unterscheidet, sind nur vier angeführt. An dem zitierten Orte (I. II. qu. 26 ff.) hätten auch die übrigen gefunden werden können.

Seite 36 ist zu lesen: „Als „ewige Wahrheiten" sind die Begriffe Gottes u. a. angeboren, das lehren die Scholastiker allgemein." Ebenso Seite 117: Den Scholastikern gelten die Axiome als uns angeborene „ewige Wahrheiten". Hier ist dem Lexikon eine Verwechslung begegnet. Die Axiome sind nicht ewig im menschlichen Geiste, der ja selbst nicht ewig ist, sondern im Geiste Gottes, oder objektiv, da sie niemals falsch sein können. Die angeborenen Ideen sind der Scholastik fremd. Als Gewährsmann für die scholastische Philosophie wird am meisten K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, benutzt. Dieser Autor hat aber, wohl aus Geringschätzung, sich öfter nicht die Mühe genommen, in den Sinn der behandelten Lehren einzudringen. Wie leichtfertig er urteilt, beweist u. a. folgendes. Band III, 246 sagt er: „Die kurze Abhandlung De

intellectu et intelligibili zeigt uns neben dem gewöhnlichen thomistischen Dualismus zwischen Singulärem und Allgemeinem eine entschiedene Bezugnahme auf Scotus, indem als Gegenstand der Wortbedeutung nur die subjektiv-begriffliche Auffassung, nicht aber die species intelligibilis bezeichnet wird. Vox exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem neque actum intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad rem." Nun ist aber das genannte Opusculum eine Zusammenstellung von Texten des hl. Thomas, und die angeführte Stelle findet sich De pot. qu. 9. a. 5 c., ist also zu einer Zeit geschrieben, da Scotus kaum geboren war. Wenn der Vf. noch Zeit findet, für die Scholastik bessere Quellen zu benutzen, so wird sein Werk auch unserseits empfohlen werden können.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

11. ***Maximilian Lewels:*** **John Stuart Mill.** Die Stellung eines Empiristen zur Religion. Inauguraldissertation. 8°. 100 S. Münster 1902.

Die vorliegende Dissertation setzt es sich zur Aufgabe, die Wendung näher zu untersuchen, die sich bei Mill (1806—1873) bezüglich seiner Auffassung des religiösen Problems vollzog. Anfangs purer Empirist im positivistischen Sinne, sah Mill in seinem späteren Leben ein, daß der Empirismus mit Notwendigkeit über sich selbst hinausweise, ja, am Schlusse seines Lebens begann er die Metaphysik mit freundlicherem Auge zu betrachten und machte sogar den Versuch, auf empirischer Basis eine Religion aufzubauen. Ist auch das Resultat, zu dem er gelangte, wertlos,[1] das Ringen nach Religion bei einem Denker, den seine ganze Geistesrichtung von der Religion abziehen sollte, bleibt immerhin beachtenswert und ist nicht ohne apologetisches Interesse.

Wien. Prof. Dr. E. Seydl.

12. **Nietzscheana.**

1) ***Albert Lang:*** **Nietzsche und die deutsche Kultur.** 2. verm. Aufl. Köln, Bachem 1903. gr. 8°. 59 S.

2) ***Raoul Richter:*** **Friedrich Nietzsche.** Sein Leben und sein Werk. Leipzig, Dürr 1903. gr. 8°. VI u. 288 S.

3) ***Arthur Drews:*** **Nietzsches Philosophie.** Heidelberg, Winter 1904. gr. 8°. X u. 561 S.

1) Langs Arbeit umfaßt in ihrer erweiterten Gestalt zwei beachtenswerte Abhandlungen. Die erste, „Das Kulturproblem" betitelt, behandelt die Frage: Wie urteilte Nietzsche in seiner „romantischen" Periode, da er unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners stand, über die moderne deutsche Kultur, und welches Kulturideal stellt er selbst auf. Die zweite Abhandlung untersucht den Zusammenhang, der zwischen „Darwin und Nietzsche" besteht. Es stellt sich heraus, daß Nietzsches Lehre vom Übermenschen, und was damit zusammenhängt, sich sehr leicht als logische Schlußfolgerung aus den darwinistischen Prinzipien deduzieren läßt, wenn man letztere auf das Gebiet des ethisch sozialen Lebens überträgt.

---

[1] Vgl. dazu Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie IV[9]. (Berlin 1902) S. 431 f.

2) Richters Werk ist eine Sammlung von 15 Vorlesungen über Nietzsche, die der genannte Leipziger Universitätslehrer im Winter 1902—1903 vor Hörern verschiedener Fakultäten gehalten hat. Friedrich Nietzsches Lebensgang wird vorgeführt (1.—3. Vorl.), seine Persönlichkeit charakterisiert (4. Vorl.), sein philosophischer Entwickelungsgang dargelegt (5.—9. Vorl.) und ein Abriß der Lehre Nietzsches geboten (10.—13. Vorl.). Den Abschluß bildet eine kritische Würdigung seiner Doktrin (14. u. 15. Vorl.). Richters Nietzschebuch ist als gehaltreich zu bezeichnen.

3) Drews hat durch seine bekannte Darstellung der Philosophie Eduard von Hartmanns (1902) gezeigt, daß er besonders befähigt ist, fremden Gedankengängen mit anempfindender Hingabe zu folgen. Dieses Talent läßt ihn berufen erscheinen, den Versuch einer Gesamtdarstellung von „Nietzsches Philosophie" zu wagen. Drews stellt sich in seinem neuesten, umfangreichen Werk die Aufgabe, die Grundgedanken sämtlicher Schriften Nietzsches herauszuheben, ihren Zusammenhang sowohl untereinander, wie mit der Persönlichkeit des Denkers und dessen Erlebnissen aufzuzeigen und dadurch ein tieferes Verständnis der Philosophie Nietzsches zu vermitteln. Referent hat Drews' Schrift mit großem Interesse und gewiß nicht ohne Nutzen gelesen. Über die immer wieder durchschillernde Grundansicht Hartmannscher Couleur ist Referent ebensowenig entzückt, wie über die diversen Anrempelungen von Theologie, Kirche und Christentum, die sich der Verfasser „leistet", dankbar ist er aber für die Konstatierung, daß Nietzsche „recht eigentlich das enfant terrible des Kantianismus" und sein Subjektivismus „tatsächlich nur eine Konsequenz des Kantischen Idealismus" ist (S. 404).

Wien. Prof. Dr. E. Seydl.

13. ***A. Guesnon:*** **Raison pure et Méthaphysique.** Sonderabdruck aus dem Archiv für systematische Philosophie. VIII. 3. (1902.) gr. 8°. 10 S.

Der vorliegende Artikel Guesnons bietet eine Übersicht über die philosophischen Arbeiten F. Evellins und seine Grundanschauungen. Evellin findet, „que la multiplicité apparente des systèmes philosophiques peut se ramener à deux grandes doctrines, et que celles-ci s'expliquent à leur tour par un dualisme plus profond, inhérent à la constitution même de l'esprit, celui de la pensée sensible et de la pensée pure, ou de l'imagination et de la raison"; er findet weiter „que les antinomies Kantiennes ne sont qu' apparentes; qu' elles résultent, en leur forme dramatique, de la lutte, non de la raison contre elle-même, mais de deux pouvoirs intellectuells diversement orientés, et que, de ces deux pouvoirs, un seul à droit de cité en métaphysique."

Wien. Prof. Dr. E. Seydl.

14. ***Viktor Cathrein S. J.:*** **Glauben und Wissen.** Eine Orientierung in mehreren religiösen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten. 2. u. 3. unveränderte Aufl. VI, 245 S. Freiburg i. Br., Herder 1902.

Was ist Wissen? Was ist Glauben? Wie verhalten sie sich zueinander? das sind Fragen, an denen kein denkender Mensch vorübergehen kann. In klarer, durchsichtiger Sprache behandelt der durch seine philosophischen Werke rühmlichst bekannte Verfasser vorliegender Schrift

in drei Kapiteln diese religiösen Grundprobleme der Gegenwart. Sie finden hier ihre, freilich nicht neue, aber einzig befriedigende und durch Widerlegung der heutigen gegnerischen Ansichten aufs neue beleuchtete Antwort. Nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch weist P. Cathrein die Freiheit der gläubigen, nur an Gottes Wort gebundenen Wissenschaft nach; denn unbehindert von menschlichen Rücksichten deckt er die Schwächen der ungläubigen Wissenschaft auf, die ihre Blöße mit Schlagwörtern zu verhüllen sucht, und oft genug sich zur Magd niedriger Interessen hergibt. — Das Büchlein kann „allen Gebildeten, die sich über das hochwichtige Problem von Glauben und Wissen Rechenschaft geben wollen" (S. 3), aufs beste empfohlen werden.

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

15. *Leonhard Atzberger*: **Handbuch der katholischen Dogmatik.** (Von M. Jos. Scheeben.) IV. Bd. 2. Abteilg. Freiburg i. Br., Herder.

Endlich hat Scheebens Unternehmen, eine neue eigenartige Darstellung der katholischen Dogmatik in großem Umfange zu bieten, ihren Abschluß gefunden. Die Zeit hat jedem Bande ihre eigene Signatur aufgeprägt. So vorteilhaft sich der zweite vom ersten unterscheidet, so stark der dritte nicht selten mit dem ersten und zweiten in Konflikt gerät, ebensosehr unterscheidet sich der vierte von allen früheren.

Unsere Abteilung bietet die Sakramentenlehre bis zum Bußsakrament. Gegenüber der breiten, originellen, oft subjektiven Untersuchung des verewigten Scheeben fällt in der Darstellung von Dr. Atzberger vor allem die kurze, fast nur Resultate bietende Darstellung auf. Wer sich rasch und sicher orientieren will, wird dem Vf. dafür gerne Dank sagen und werden die Atzbergerschen Abteilungen ihres Erfolges sicher sein. Daß der eigentliche Dogmatiker aber gerade bei den betreffenden Materien nur ungern die Fortsetzung des Scheebenschen Gedankens vermißt, wird der Vf. gerne verzeihen.

Die Lehre Scheebens ist, soweit sie bereits anderswo fixiert wurde, beibehalten, mit Ausnahme der Opfertheorie; der Vf. folgt inbezug auf das Meßopfer Billot und Gihr. Ohne auf die Kontroverse näher eingehen zu wollen, glauben wir doch bemerken zu sollen, daß dieser Standpunkt, wenigstens im Sinne der Erklärung und Formulierung, sich aus keinem dogmatischen Prinzipe ergibt, sondern nur ein neuer Sproß auf der Wurzel alter Hypothesen ist und schließlich den Grundgedanken derselben festhält. Renz hat es versucht, auf Grund positiven Materials diese Frage zu lösen und dabei jedenfalls bessere Resultate erzielt, als es die bisherigen Hypothesen sind.

In der Frage nach der Wirkungsweise der Sakramente beruft sich der Vf. kurz auf Scheeben; die thomistische Anschauung scheint ihm zu viele und zu schwer lösbare Schwierigkeiten zu bieten (sic). In vielen Fragen kommt aber der thomistische Standpunkt in anerkennenswerter Weise zur Behandlung; besonders sind es Billuart, Gonet und die Salmanticenses, die im Gegensatz zu anderen Darstellungen ihr wohlverdientes Recht erlangen. Inbezug auf die Lehre des hl. Thomas hätten wir z. B. in der Transsubstantiationsfrage ein tieferes Verständnis erwartet. Die ungewöhnliche Fülle an positivem Material ist zwar sehr dankenswert, ersetzt aber die sachliche Tiefe nicht.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

16. ***Arnold Rademacher:* Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie.** Eine dramatisch-biblische Studie. (VI. Bd., 1. u. 2. Heft der Straßburger Theologischen Studien. Herausg. von Ehrhard und Müller, Freiburg i. Br., Herder 1903.) VI, 256 S.

Der Vf. tritt mit dieser Arbeit, wie es scheint, zum erstenmal vor die Öffentlichkeit. Er hat den erhabenen Gegenstand, welchen er sich gewählt hat, mit Liebe behandelt. Besonders ist die Hl. Schrift sehr ausgiebig benutzt. Auch das spekulative Moment tritt vielfach hervor, in einer Weise, daß auf die Schulung und Begabung des Vfs. ein vorteilhaftes Licht fällt. Etwas Neues zu bieten, war nicht seine Absicht; es konnte ihm genügen, daß er seinen umfassenden und schwierigen Stoff in korrekter Weise behandelt hat.

Der Inhalt des Buches ist zweckmäßig disponiert. Die Einleitung gibt eine Übersicht der einschlägigen Literatur, eine Erörterung über den Begriff des Übernatürlichen und die Motivierung der Einteilung. Das folgende erste Kapitel behandelt die Geburt oder die Wiedergeburt aus Gott als Anfang des übernatürlichen Lebens, das zweite die Gnade und Rechtfertigung, das dritte die Teilnahme an der göttlichen Natur, das vierte die Kindschaft Gottes und das Anrecht auf den Himmel, das fünfte und sechste das übernatürliche Leben, seine Kräfte, seine Tätigkeiten und die Verdienstlichkeit der guten Werke, das siebte und achte die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und die der Menschen untereinander, das neunte und letzte die selige Anschauung als Ziel und Vollendung des übernatürlichen Lebens.

Der Vf. hat mit dieser Arbeit einen guten und vielverheißenden Anfang gemacht. Einige Kleinigkeiten, die auszusetzen wären, lassen wir unerwähnt. Doch möge uns der Vf. gestatten, zwei Ausstellungen zu machen, mit denen wir nicht gerne zurückhalten möchten. Einmal nämlich erscheint der Ausdruck Paulinische und Johanneische Theologie weniger angemessen; es klingt so, als hätten die beiden Apostel eine eigene Theologie gehabt. Dann kommt uns das Buch zu substanziös, zu gedrängt vor; mancher schöne Gedanke, manche treffende und sinnreiche Auslegung eines Schrifttextes würde u. E. mehr Eindruck machen, wenn nicht der Stoff gar zu sehr gehäuft wäre.

Dottendorf b. Bonn. E. Rolfes.

17. ***Oskar Streinz:* Wichtige Streitfragen im Lichte thomistischer Philosophie.** Sechs Vorträge. Graz, Styria 1903. 12°. 156 S.

Die Vorträge behandeln als wichtige Zeitfragen: Staatsverfassung und Volksvertretung; zwei sozialpolitische Fragen: 1. Wird die österreichische Sozialdemokratie sozial-revolutionär bleiben, oder wird sie sozial-reformatorisch werden? 2. Warum hat sich die Sozialdemokratie so stark entwickelt? —; Theodor Mommsen und die voraussetzungslose Wissenschaft; Kultur und Zivilisation; Recht und Moral; das Wesen der Kunst. Das Licht aristotelisch-thomistischer Philosophie ist vorteilhaft verwertet. Warme Begeisterung für diese Philosophie, die echte philosophia perennis, durchweht das Schriftchen, so recht im Geiste des unsterblichen Rundschreibens „Aeterni Patris“ v. 4. August 1879. Diese edle, tatkräftige Begeisterung möchte der Vf. den gebildeten Kreisen, jung und alt, mit-

teilen. „Die jungen Leute sollen diese Vorträge lesen zur Aufmunterung; die Männer der Regierung, und zwar Beamte sowohl als Abgeordnete und Schulmänner, sollen sie lesen zum Schrecken über das, was sie, die berufen waren zur Leitung, vernachlässigt haben.“ Daß der Staat früher sein muß als der Mensch (S. 102), hätte einer näheren Erklärung bedurft. Es gilt dies nur der Absicht der Natur, nicht deren Ausführung nach (vgl. Schneider, sozialist. Staatsidee, Paderborn 1894, Bonifacius-Druckerei, S. 18 f.). Fremdwörter wären möglichst zu meiden. Bei seinem schwierigen Berufe als Mediziner wünschen wir dem Vf. noch manche Mußestunde, um ähnliche wichtige Zeitfragen im Lichte aristotelisch-thomistischer Philosophie zu beantworten, gewiß zum Besten seiner dankbaren Zuhörer und Leser.

P. J. a Leonissa O. M. Cap.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. IV. 3—6. 1903. *Neveu:* De concursu divino iuxta s. Thomam, Bannez et Molina. *Malchiodi:* De iure canonico „constituendo“. *Vinati:* Controversiae biblicae: de magisterio Ecclesiae exegetico. *Pancotti:* Genesis productionis oeconomicae. *Cilento:* De sacra doctrina. Comment in I. q. I. a. 9 et 10. *De Holtum:* Inquisitio de tenore litterali argumenti ex motu, Dei existentiam demonstrantis. *Gregori:* Mechanicismus et teleologismus. *Ricciardelli:* De Passionibus. § 5. Thomistica passionum classificatio cum novis comparatur et in se examinatur. *Martini:* Pro quaestione sociali. Art. V. Quid agendum? *Vespignani:* In Liberalismum universum trutina. Art. IX. *Granelli:* De effectibus Inspirationis. *Del Prado:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta D. Th. et S. Aug. II. *Pancotti:* De capitali in re oeconomica. *Ricciardelli:* Franciscus Macry-Correale. *Fargues:* De Deo Uno. Sectio XXVI. De erroribus Monotheismo oppositis. *Pancotti:* De mutuis inter capitale et operam relationibus. *Vinati:* Synopsis introductionis biblicae generalis. — V, 1—3. 1904. *Neveu:* De causalitate sacramentorum iuxta D. Thomam et quendam recentem Theologum. *Ricciardelli:* De communione sanctorum. *Granelli:* De mendacio. *Leonardini:* De scientifica miraculorum certitudine animadversiones. *Pancotti:* De legitimo interventu potestatis politicae contractui operae. *Del Prado:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta D. Th. et S. Aug. III. *Fonviel:* De principiis quibus inniti videtur A. Loisy. *Billot:* In articulum E. Neveu circa causalitatem sacramentorum animadversiones. *Surbled:* Sententia Prof. Grasset circa cerebrum. *Cilento:* De cognitione Dei. Comment. in I. q. XII. *Vinati:* Animadversiones in nonnullos scriptores rerum biblicarum. *Ricciardelli:* De Passionibus. De bono et malo in animae passionibus. *Pancotti:* Genesis, evolutio ac obiectum formale permutationis seu cambii in re oeconomica. *Neveu:* De causalitate Sacramentorum. Responsum animadversionibus R. P. Billot S. J. — **Revue thomiste.** XI, 1—6. 1903. *Gardeil:* La réforme de la Théologie catholique. *Guillermin:* De la Grâce suffisante. *Mercier:* Le surnaturel. *Legeay:* L'Ange et les Théophanies dans l'Écriture Sainte, d'après la doctrine des Pères. *Folghera:* Le libre arbitre. *Mercier:* Le fait du surnaturel dans l'humanité. *Hugon:* Mater divinae gratiae. *Sertillanges:* L'idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu? *Jansen:* La thèse probabilioriste de Saint Alphonse et les préférences doctrinales du Saint-Siége. *Kirwan:* Un rameau oublié du Cartésianisme. *Blanche:* Sur l'usage de l'Evidenze comme

suprême critérium. *Sertillanges:* Ce monde prouve-t-il Dieu? *Folghera:* Les questions scientifiques: La question *Τί ἐστιν.* *Hedde:* Relations des Sciences prophanes avec la Philosophie et la Théologie. *Pégues:* De la causalité des Sacrements, d'après le R. P. Billot. — 12, 1—2, 1904. *Coconnier:* Le bref de S. S. Pie X à l'Académie Romaine de Saint-Thomas-d'Aquin. *Schwalm:* Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ. *Gardeil:* La réforme de la théologie catholique. *Folghera:* L'apologétique de Lacordaire. *Le Vedff:* Saint Alphonse est-il probabilioriste? *Viel:* Dominique Soto (1494—1560). — Étude historico-doctrinale. *Richard:* Étude critique sur le but et la nature de la scolastique. *Hedde:* Relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie. — **Revue Néo-Scolastique.** X, 2. 1903. *Defourny:* Le rôle de la Sociologie dans le Potitivisme. *Lechalas:* Le hasard. *De Wulf:* Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui. *Mercier:* Discussions. I. La thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence. II. Les forces des substances organisées. III. Les preuves de l'existence de Dieu et le monisme. — XI, 1—2. 1904. *Mercier:* La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique. *Halleux:* La philosophie d'Herbert Spencer. *Nys:* L'hylémorphisme dans le monde inorganique. *Lindsay:* La philosophie de saint Thomas. *Sauvage:* De l'histoire de la philosophie. *Kaufmann:* Eléments aristotéliciens dans la Cosmologie et la Psychologie de S. Augustin. *Defourny:* La philosophie de l'histoire chez Condorcet. — **Revue de Métaphysique et de Morale.** XI, 3—6. 1903. *Poincaré:* L'espace et ses trois dimensions. *Lyon:* L'enseignement d'Etat et la pensée religieuse. *Criton:* 6[e] dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. *Belot:* La véracité. *Evellin:* La dialectique des antinomies Kantiennes. *Houssay:* De la controverse en biologie. *Boutroux:* L'objectivité intrinsèque des mathématiques. *T. M.:* Essai d'ontologie. *Lachelier:* L'observation de Platner. *Espinas:* L'organisation ou la machine vivante, en Grèce, du IV[e] siècle avant J.-C. *Sorel:* Sur divers aspects de la mécanique. XII, 1—3. 1904. *Darlu:* La morale de Renouvier. *Couturat:* Les principes des mathématiques. I. Principes de la Logique. *Rauh:* Le devenir et l'ideal social à propos d'une brochure récente. *Bouglé:* La democratie devant la science. *Renouvier:* Les derniers entretiers, publiés par Louis Prat. *Colonna d'Istria:* Ce que la médicine experimentale doit à la philosophie. *Couturat:* Les principes des mathématiques. II. L'idée de nombre. III. L'idée d'ordre. *Evellin:* La raison et les Antinomies. III.

Natrop: A la mémoire de Kant. *Paulsen:* Pour le centenaire de la mort de Kant. *Cantoni:* L'apriorité de l'espace. *Couturat:* La philosophie des mathématiques de Kant. *Mihlhaud:* La connaissance mathématique et l'idéalismus transcendental. *Hannequin:* Les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la „Critique de la Raison pure". *Basch:* L'imagination dans la théorie Kantienne de la connaissance. *Eucken:* L'âme telle que Kant l'a dépeinte. *Erdmann:* La critique Kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. *Blunt:* La réfutation Kantienne de l'idéalisme. *Fouillée:* Kant a-t-il établi l'existence du devoir? *Boutroux:* La morale de Kant et le temps présent. *Ruyssen:* Kant est-il pessimiste? *Delbos:* Les Harmonies de la pensée Kantienne d'après la „Critique de la faculté de juger". *Delacroix:* Kant et Swedenborg. *Riehl:* Helmholtz et Kant. *Parodi:* La critique des catégories Kantiennes chez Charles Renouvier. — **Revista de Aragon.** IV, 4—12. 1903. *Izquierdo:* El escolasticismo en Bélgica. *Colomina:* La filosofia en les Estados Unides.

Periodo colonial. *Izquierdo:* La escuola filosófica de Lóvaina. *Moliné:* Las Geometrias no euclidianos. *Asin:* Bosquejeo de un Diccionario técnico de Filosofia y Teologia musulmanas. *De Wulf:* Métodos escolasticos antiquos y modernos. — V, 1—6. 1904. *Arnáiz:* Las imagenes. *Arista y Ribera:* Los aprensivos. *Arnáiz:* Asociación de imágenes. Maura: El principio de causalidad.

Rivista internazionale. XXXII, 1—4. XXXIII, 1—4. 1903. *Boggiano:* Il riconoscimento giuridico delle rappresentanze professionali. *Toniolo:* Il supremo quesito della sociologia e i doveri della scienza nell' ora presente. *Anzoletti:* Divorzio e dovere sociale. *Tuccimei:* I fattori dell' evoluzione. *Toniolo:* L'eredità di Leone XIII. *Ellero:* Religione, cristianesimo e civiltà in due scrittori contemporanei. *Cantono:* L'attuazione della legge per il lavoro delle donne e dei fanciulli. X: La riunione a Basilea del Comitato permanente dell' associazione internazionale per la protezione legale degli operai. *Ermini:* Il paganesimo nella letteratura moderna e le „Laudi" di Gabriele d'Annunzio. *Toniolo:* Problemi, discussioni e proposte intorno alla costituzione corporativa delle classi lavoratrici a proposito di recenti convegni sociali. *Foesca di Castellazzo:* La protezione legale degli operai e gli accordi internazionali. — XXXIV, 1—4. 1904. *Sorini:* I sindacati operai dei cattolici sociali. *Toniolo:* Problemi, discussioni e proposte intorno alla costituzione corporativa delle classi lavoratrici a proposito di recenti convegni sociali. *Caissotti:* Imperialismo e riforma fiscale in Inghilterra. *P. G:* L'ordinamento sociale dei cattolici in Ungheria. *Toniolo:* H. Spencer nelle scuole sociologiche contemporanee. *Caissotti:* A proposito di alcuni saggi di economia. *Nirda:* Legislazione sociale in Italia. *Ermini:* Sull' Epistolario di Gregorio Magno. — XXXV, 1—2. 1904. *Ermini:* Sull' Epistolario di Gregorio Magno. *Toniolo:* Il supremo quesito della sociologia e i doveri della scienza nell' ora presente. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Bd. 122—123. 1903. *Schneider:* Die schöpferische Kraft des Kindes in der Gestaltung seiner Bewußtseinszustände. *W. Stern:* Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. *Volkelt:* Beiträge zur Analyse des Bewußtseins. *Wahle:* Beitrage zur Theorie der Interpretation philosophischer Werke. *Isserlin:* Eine nene „Lösung des Raumproblems". *Eisler:* Prolegomena zu einer philosophischen Psychologie. *Wihan:* Zur Feststellung des Begriffes der Wahrheit. *Kossuth:* Einige Bemerkungen zu Haeckels Welträtseln. *Aars:* Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. *v. Tschisch:* Das Grundgesetz des Lebens. *Fickler:* Unter welchen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt und wie ist diese zu beurteilen? *Reichel:* Darstellung und Kritik von J. St. Mills Theorie der induktiven Methode. *Sokolowsky:* Ein neuer tragischer Held. *Siebeck:* Religion und Entwicklung. *Paulsen:* Parallelismus oder Wechselwirkung? **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** X—XI. 1903/4. *Pokorny:* Das Pathos und die Komik. *Pudor:* Die nordischen Volkshochschulen. *Lobsien:* Zur modernen Reform des Rechtsschreibunterrichts. Experimentelle Studien znr Individualpsychologie nach der Additionsmethode. *Heine:* Der Idealismus als Bildungs- und Lebenselement. *Friedrich:* Bemerkungen zu den Grundbegriffen der Mechanik in Hinblick auf die neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften. *Schmidt:* Die Lehre von der physischen Kausalität. *Burk:* Sozialeudämonismus und sittliche Verpflichtung. *Launer:* Wie lernt das Kind zählen? *Ursinus:* Etwas über Baco von Verulam vom pädagogischen Standpunkte aus. *Clemenz:* Positivismus und Pädagogik. — Herbart über Kant.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.[1]

Von

Dr. M. GLOSSNER.

1. Dr. E. Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben I. Vom Wesen der Kirche. Wien 1904. 2. Dr. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903. 3. Alf. Loisy, Evangelium und Kirche. Aut. Übersetzung v. Grière-Becker. München 1904. 4. Del Prado, De Scientia Media. Friburgi (Helv.) 1903. 5. Dr. E. Hardy, Buddha (S. Göschen). 1903. 6. M. de Wulf, Introd. à la Philosophie Néoscolastique. Louvain-Paris 1904. 7. Dr. Cassirer, Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Buchmann. Bd. I. Leipzig 1904. 8. Kirchner-Michaelis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1903. 9. Dr. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte. Gotha 1903.

Die prophetischen Worte Christi: Portae inferi non praevalebunt adversus eam sc. ecclesiam haben sich kaum je in dem Maße bewährt, als dies in dem gegen Christentum und Offenbarung auf allen Linien entbrannten Kampfe in der Gegenwart der Fall ist. An dem unerschütterlichen Fels der Kirche, an der lebendigen Gegenwart der in der Kirche fortwirkenden Offenbarung, an der von ihr dargestellten Verkörperung des Christentums prallen alle Angriffe des Unglaubens und der Zweifelsucht ab. Es ist daher begreiflich, daß sich die dogmatische wie apologetische Arbeit der Theologen diesem Thema immer wieder zuwendet, um die tiefsten Quellen darzulegen, aus denen die Kirche ihre Lebenskraft und nie versagende Jugendfrische schöpft. In hervorragender Weise wird dieser Arbeit die an erster Stelle genannte Schrift Dr. E. Commers: (1) „Die Kirche in ihrem Wesen" gerecht, an die sich als zweiter Teil: „Die Kirche in ihrem Leben" anschließen soll. Wie das Vorwort erklärt, ist der Gegenstand weder apologetisch noch polemisch, sondern rein thetisch sowie

[1] Berichtigung. Bd. XVIII. S. 387 Z. 14 v. u. lies erschließt st. verschließt.

mit Rücksicht auf Gebildete unter Katholiken und Andersgläubigen behandelt, da eine getreue Darlegung der geoffenbarten Glaubenswahrheiten die beste und wirksamste Verteidigung derselben ist. (Vorw.)

Da das geheimnisvolle Wesen der Kirche durch keinen Begriff adäquat sich erfassen läßt, so kann eine annähernde begriffliche Bestimmung nur auf Grund von Bildern und Symbolen erreicht werden. Daher legt der Vf. mit Recht seiner Erörterung drei biblische Symbole, das architektonische, das anthropologische und das sakramentale (die Kirche Haus, Tempel Gottes, Christi Leib und Braut) zu Grunde (S. 11). Aus dem ersten Abschnitt, die Sinnbilder der Kirche im allgemeinen, können wir uns nicht versagen, folgende zeitgemäße und einschneidende Bemerkung hierher zu setzen. „Alle Probleme der Neuzeit hängen mit dem religiösen zusammen, und dieses konzentriert sich in unserer Frage. Von der mehr oder minder richtigen Beantwortung dieser Frage durch die Menschheit des 20. Jahrhunderts hängt daher die Signatur dieses Jahrhunderts in seiner geschichtlichen Entwicklung ab. Das gilt nicht nur im populären Sinne gegenüber der neuesten antikirchlichen und antichristlichen Strömung, der Los von Rom-Bewegung nämlich, sondern auch in streng theologischem Sinne der rationalistisch-theosophischen Strömung gegenüber, in welcher der Protestantismus wie in seinem historischen Flußbette fließt,[1] und endlich auch dem liberalen Katholizismus gegenüber, der unter seiner theologischen Führung, nämlich dem angeblichen Reformkatholizismus, sich in denselben Strom ergießt.“ Ferner: „Die Reformversuche hüben und drüben verleugnen überhaupt den übernatürlichen Charakter der Kirche“ (S. 5 u. 6).

Bezüglich des architektonischen Sinnbildes kommen die vier Momente der Gründung durch Legung der Fundamente, dann der Errichtung des Baues, des Wachstums und der Vollendung in Betracht.

„Wie uns das architektonische Sinnbild das Sein der Kirche offenbart, so das anthropologische ihr Lebendigsein, also ihr übernatürliches, gottmenschliches Leben in seiner

[1] Von mir unterstrichen. Der rationalistische Charakter des Protestantismus sowohl in seiner trüben, wiederspruchsvollen Gestalt bei Luther wie in der gefühlsschwärmerischen des Pietismus, von der offen rationalistischen Wendung bei Semler u. a. abgesehen, ist eine Tatsache, die der exzessivsupernaturalistische Schein nicht zu verdecken vermag.

tiefsten Wurzel" (S. 29). Hier gelangt die Stellung Christi als Haupt der Kirche zur Darstellung; ebenso die des Hl. Geistes als Seele derselben (S. 41 ff.). „In diesem Bilde ist klar die Übernatürlichkeit der Kirche ausgedrückt. Dieselbe wird ihr gerade durch das göttlich gestaltende Prinzip verliehen; denn dasselbe hat nur durch das reale Innewohnen und Walten des Hl. Geistes und durch die reale Vereinigung mit dem wirklichen lebendigen Leibe Christi, der das Haupt ist, die Bedeutung und Kraft der Seele in diesem Leibe" (S. 46).

„Durch das sakramentale Symbol erkennen wir Christus als Bräutigam oder Gemahl in der übernatürlichen, ehelichen Gemeinschaft und somit als Haupt derselben, in welchem die ganze Machtfülle des mystischen Leibes und Gottesreiches residiert, als die väterliche Gewalt, die er kraft seiner Ehe über seine auserwählte Braut, die Kirche, besitzt, und die zugleich als eheliche Obergewalt eine wahrhaft königliche ist und die Kirche zu ihrem eigentümlichen Lebensakte nach Analogie des häuslichen Familienlebens befähigt." Dieses dritte Symbol bringt sonach das Tätigsein der Kirche zur Darstellung und bildet den Abschluß in der Offenbarung des Geheimnisses der Kirche (S. 59).

Auf Grund dieser Analogien erheben wir uns zu einer unvollkommenen Wesensbestimmung der Kirche als „der gottmenschlichen, realen Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Menschheit, welche ihm als vollkommenstes Werkzeug oder Organ der Erlösung dient" (S. 77.)

An diese sozusagen metaphysische Bestimmung schließt sich die physische. Die inneren Gründe sind Christus als Daseinsgrund, „durch seine Gegenwart der tiefste Sachgrund, das erste Prinzip für das Dasein der Kirche," eine Gegenwart, die nicht bloß eine moralische, sondern durchaus reale ist (S. 81), und der Hl. Geist als Wesensgrund, von welchem ihre ganze Wesenheit herkommt (S. 88).

Zur Kirche gehören aber auch die menschlichen Organe sowie die Gläubigen, sozusagen das actu zu erlösende und zu beseelende Material des mystischen Baues, so daß ein zweifaches Element derselben zu unterscheiden ist, das unsichtbare und sichtbare (S. 97 ff.), die sich zu einer jede andere ausschließenden Einheit verbinden, durch die jeder selig wird, der selig wird, auch wenn er, aber im guten

Glauben, außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der wahren Kirche stirbt (S. 111).

Der folgende Abschnitt behandelt die Gewalt der Kirche unter den Titeln: Die hierarchische Gewalt, der Primat des hl. Petrus, die Vollgewalt des Papstes. Die Wahl Roms als Sitz des Primats betreffend wird die Ansicht zurückgewiesen, daß die Verbindung des Primats mit der römischen Kirche nur eine menschliche Rechtseinrichtung sei, nur vom Willen des Petrus abhängig; jene Verbindung ist vielmehr aus göttlichem Rechte abzuleiten und daher untrennbar (S. 165). Die Erörterung schließt mit den Worten: „Die Verehrung des römischen Stuhles und die Liebe zum Papste, folgen notwendig aus der Liebe zur Kirche und zu ihrem unsichtbaren König Christus . . die Feinde Christi greifen die Kirche stets in ihrem Oberhaupte, dem römischen Papste, an; denn sie wissen genau, warum sie ihn hassen“ (S. 184).

Die Merkmale der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Apostolizität, zugleich ihre Grundeigenschaften, sind innerlich und notwendig miteinander verbunden, weil sie alle aus dem Wesen der Kirche fließen und, allerdings in verschiedener Hinsicht (nach der vierfachen Kausalität), eine die andere bedingen (S. 220).

Das „Recht der Kirche“ ist zu betrachten nach drei Gesichtspunkten, dem Rechtsgrund, den Rechten oder dem Rechte in der Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse und nach den korrelaten Pflichten der Kirche selbst sowie der Menschheit ihr gegenüber, endlich speziell nach dem Verhältnisse von Staat und Kirche.

Die Hoheit der Kirche besteht in ihrer Würde und ihrer Schönheit. (S. 240 ff.) „Die Kirche hat keine Ideale, nach denen sie streben kann. Sie ist selbst das Ideal; denn sie ist die Vollendung, die Fülle des Erlösers“ (S. 245). „Die Kirche selbst bedarf nie einer Reformation, denn sie selbst ist das Prinzip aller Reform für die Menschheit“ (S. 247). Der Abschnitt über die Schönheit klingt in den begeisterten Worten aus: „Wahrlich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist schön, unsäglich schön, wenn der Glaube ihre göttlichen Geheimnisse erkannt hat; denn nur dem vom Glauben übernatürlich erleuchteten Verstand zeigt sich ihre ganze Schönhet klar. Schön über alle Maßen ist sie, auch in der Klarheit ihrer evidenten Merkmale, in ihrer sichtbaren äußeren Schönheit.

Wenn die Kirche Gotteshäuser baut, so erfindet sie im mannigfaltigen Wechsel die Schönheit der Stilarten und inspiriert die erhabensten Werke der Baukunst. Wenn sie ihre Tempel schmückt, schafft sie Ideale der Skulptur und Malerei. Wenn sie betet, so dichtet und singt sie. Ihr ganzer Opferritus ist ein Drama von tiefsinnigstem Inhalt. Quell ihrer Schönheit ist ihre Heiligkeit, und so ist sie in ihrer Vollendung der ewige Glanz des fließenden Lichtes der heiligen Dreieinigkeit, in ihrer sichtbaren Gestalt auf Erden aber der Abglanz der Gottheit, der die Tiefen der Schöpfung erleuchtet, erwärmt und zur Liebe entzündet" (S. 249).

Tiefe der Auffassung, geistvolle Durchführung und eine geschmackvolle Darstellung, die den kostbaren Schatz unvergänglicher Ideen in glänzender Neuprägung darbietet, zeichnen diese neueste Gabe des Verfassers aus, deren Vollendung wir mit lebhaftem Interesse entgegensehen.

Im wesentlichen dasselbe Thema sowie im gleichen Geiste und mit steter Hinweisung auf den Text des englischen Lehrers behandelt Dr. Grabmanns Schrift (2): „Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk." Sie unterscheidet sich von der eben besprochenen hauptsächlich durch den literarischen Apparat, in welchen nicht allein Zitate aus den gedruckten Kommentaren, sondern auch aus ungedruckten Quellen Aufnahme gefunden haben. Der Vf. sucht die thomistischen Ideen auf ihre Keime in den scholastischen und patristischen Vorgängern des Hl. Thomas zurückzuführen, anderseits aber in ihrer Aufnahme und Weiterbildung bei den späteren Theologen zu verfolgen.

Der Vorrede zufolge beschränkt sich der Verfasser auf die Darstellung des göttlichen Momentes im thomistischen Kirchenbegriff, auf die Erörterung der Wesens- und Lebensprinzipien der Kirche (S. V.).

Ein der Vorrede folgendes Wort der Einführung Dr. Pruners in Eichstätt hebt den mystischen und damit eminent ethischen innerlichen Zug hervor, der in der thomistischen Auffassung der Dogmen vom Wesen und Leben der Kirche, vom Walten und Wirken des Hl. Geistes und Fortleben Christi in ihr zu erkennen ist (S. IX.). Damit ist der springende Punkt und die Bedeutung der Darstellung des vorliegenden sowie des an erster Stelle genannten Werkes gekennzeichnet.

Innig schließt sich der hl. Thomas auch in der Auffassung der Kirche an den hl. Augustin an (S. 6), wie er überhaupt das aus der Patristik und früheren Scholastik vorhandene Material planmäßig ordnet, ergänzt und weiterbildet (S. 14). Seine Lehre, durch seine Schüler fortgebildet, erwies sich als mächtige Schutzwehr der kirchlichen Auktorität (S. 38) und zeichnet sich vor anderen Auffassungen, zunächst der scotistischen, durch ihren der Auffassung der Väter sich anschmiegenden mystischen Realismus aus (S. 39 f.).

Gegen die Wertschätzung der deutschen Mystik (S. 47 ff.) haben vir im allgemeinen nichts einzuwenden. Aber auch die Tatsache darf nicht verkannt werden, daß aus dem Neuplatonismus pantheistische Vorstellungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Schöpfung und speziell zum Menschen in die Denkweise Meister Eckarts und des Verfassers der „Deutschen Theologie" eindrangen und darin eine keineswegs zufällige und untergeordnete Stellung einnahmen, was eben zur Verwerfung einer Anzahl Eckartscher Thesen führte; von Lehren, welche durch die „Deutsche Theologie" auch auf Luther, beziehungsweise dessen Pseudomystizismus Einfluß gewannen.

Gewissen Ratschlägen gegenüber, die man über den Gebrauch der Philosophie den Theologen glaubte erteilen zu sollen, verdient die Bemerkung (S. 68) hervorgehoben zu werden, daß die thomistische Lehre von der Kirche sich unter große metaphysische Gesichtspunkte ordne, nämlich die Stammbegriffe: Prinzip, Potenz, Akt.

Die Analyse des thomistischen Kirchenbegriffs unterscheidet das apologetische, historische (der Vf. spricht von einer geschichtsphilosophischen Auffassung: ein Ausdruck, über dessen Wert wir uns anderweitig genügend ausgesprochen haben) und dogmatische Moment: das letztere sei im Kreise der Auffassung von der Kirche bei dem hl. Thomas im Zentrum (S. 81 ff.). Als viertes und fünftes Moment treten hinzu das juristische und ethische.

Der protestantischen Polemik gegenüber wird hervorgehoben, daß der hl. Thomas die Lehre von der Hierarchie, dem Primat und der Unfehlbarkeit nicht aus dem ius canonicum, sondern aus dem der Kirche immanenten Zweck, Trägerin der Heilsgnade zu sein, herleite (S. 107).

Die folgenden Kapitel erörtern ausführlich die Lehre vom Hl. Geiste als Wesens- und Tätigkeitsprinzip der Kirche,

sowie von Christus als ihrem Daseinsprinzip. Christus ist das Haupt, der Hl. Geist das Herz der Kirche. In der dem hl. Thomas unter den Scholastikern eigentümlichen Lehre von dem physischen, instrumentalen Einfluß der menschlichen Natur Christi als dem instr. coniunctum shließt sich der englische Lehrer patristischen Ideen eines Joh. von Damaskus und Cyrillus von Alexandrien an.

Die tiefgehenden mystischen Gedanken von dem bräutlichen Verhältnis Christi zur Kirche, von der Verschmelzung beider zu einer persona mystica, der communicatio idiomatum Christi und der Kirche, von den Beziehungen der Kirche zur hl. Eucharistie können hier nur kurz angedeutet werden. Das letzte Kapitel handelt von dem Verhältnis der Mutter Christi zur Kirche und schließt wie das Werk Prof. Commers mit der Darstellung der Schönheit der Kirche. Die Schrift des Vfs. enthält einen neuen Beweis, wie die Theologie des hl. Thomas Mystik und Scholastik zur wunderbaren Harmonie verbindet.

Zur Literaturangabe über den thomistischen Schönheitsbegriff ist zu fügen: de Wulf, Études hist. sur l'Estétique de S. Thomas d'Aquin, 1896.

Trotz des versuchten Beweises, „daß das Christentum in der Kirche und durch die Kirche gelebt hat (S. 189), ist doch die Schrift (3) Alf. Loisys: „Evangelium und Kirche" von einer ganz anderen Grundanschauung getragen als die das Göttliche und Übernatürliche im Wesen und der physischen Konstitution der Kirche zur Darstellung bringenden soeben besprochenen Werke. Zwar redet auch Loisy vom Übernatürlichen und dem Leben in Gott als dem religiösen Kern des Christentums; er spricht aber davon als einem Element, das sich nach dem „Entwicklungsgesetz" durch Anpassung dem ursprünglichen „evangelischen" Keime angegliedert. Dem im Hintergrunde der geschichtlichen Entwicklung stehenden religiösen Gefühle ist es zu danken, daß sich mit der ärmlichen dem Heidentum unverständlichen Messiasidee und seiner unbestimmten Vorstellung vom Sohne Gottes die hellenistische vom Logos und der sich offenbarenden göttlichen Weisheit verband; eine Verbiudung, die dem Christentum erst Leben und Kraft verlieh, um sich Gestalt zu geben und im Katholizismus durch fortgesetzte Entwicklung teils von innen heraus, teils durch Anpassung zur relativ vollkommensten Religionsform zu werden. Wie die Messiasidee zur Idee

der göttlichen Weisheit, so entwickelte sich die des erwarteten Gottesreiches auf Erden zur Idee einer ewigen jenseitigen Verbindung mit Gott in unmittelbarer Anschauung.

Es ist der rationalistisch-idealistische Standpunkt, angewendet auf das Dogma und die geschichtliche Erscheinung des Christentums, welcher in der Schrift Loisys, der trotz aller Polemik gegen Harnack dem allem Übernatürlichen abgeneigten Naturalismus huldigt, ihren Ausdruck findet. In der schärfsten Weise tritt dieser Standpunkt in der Auffassung der Auferstehung zutage. Wie auf ihm überhaupt das „Wunder" das Kind des Glaubens ist, so gilt dies in vollem Maße von dem jedem rationalistischen Erklärungsversuche widerstehenden Auferstehungsberichte. „Die ersten Gläubigen milderten die brutale Tatsache des Todes durch die Glorie der Auferstehung" (S. 88). „Insofern man die Osterbotschaft, d. h. die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern für physische Beweise der Auferstehung hält, ist sie kein unbestreitbares Argument, aus dem für den Historiker mit voller Sicherheit die körperliche Auferstehung des Heilandes hervorgeht" (S. 89).

Fragen wir nach dem Grunde, warum selbst die Erscheinungen des auferstandenen Heilandes, selbst das Zeugnis eines Thomas, der die Hände in die Wundmale des Herrn legte, kein sicheres Argument für die Auferstehung bilden, so erhalten wir die Antwort, daß der „gegebene Fall" keinen vollkommenen Beweis zuließ. (A. a. O.)

„Der auferstandene Christus gehört nicht mehr der Ordnung des gegenwärtigen Lebens, der Ordnung der sinnlichen Erfahrung an, und folglich war die Auferstehung keine unmittelbar und ausdrücklich zu konstatierende Tatsache. Von der Heilung eines Kranken kann man sich überzeugen, und vorkommenden Falles würde man auch die Wiederkehr eines Toten in das natürliche Leben feststellen können, jedoch der Eintritt eines Toten in das ewige Leben entzieht sich der Beobachtung. Das leere Grab ist nur ein mittelbares und kein entscheidendes Argument. . . . Die Erscheinungen sind ein unmittelbares Argument, dessen Deutung aber als eine unsichere bezeichnet werden kann. Denn vor jeder Prüfung der Erzählung läßt sich annehmen, daß sinnlich wahrnehmbare Eindrücke kein einer rein übernatürlichen Wirklichkeit gleichwertiges Zeugnis sind. Der auferstandene Jesus

erschien und verschwand nach Art der Geister; während der Erscheinung war er sichtbar, mit Händen greifbar, und man konnte ihn wie einen Menschen im natürlichen Zustande hören. Kann dieses Gemisch von Eigenschaften dem Historiker, der unbeeinflußt vom Glauben an die Sache herantritt, vollständiges Vertrauen einflößen? Augenscheinlich nicht“ (S. 90). Diese Bezweiflung des zeugenschaftlichen Wertes kommt einer Leugnung der Auferstehungstatsache selbst gleich. Die Aufgabe des Historikers ist hier, nicht anders als bei Strauß, vollständig verkannt. Der Historiker hat die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen, nicht a priori, wie der naturalistische Philosoph, die Möglichkeit des Bezeugten zu leugnen. Die Unterscheidung des Wiedereintritts eines Toten in das natürliche Leben und der Eingang eines solchen in das ewige Leben wird dem Mittelzustand des Auferstandenen nicht gerecht.

Was über das Verhältnis von Osterbotschaft und Osterglauben gesagt ist, zeigt sich als ein Produkt der Verlegenheit. Man wagt es nicht gerade herauszusagen, daß die Apostel ein Opfer der Halluzination waren. Oder sie kleideten ihren Glauben an eine leibliche Auferstehung in Symbole, die Unbefangene in Irrtum führen mußten: ein Verfahren, das man sonst als Betrug bezeichnet. Die rationalistische Erklärung eines Paulus und die mythische eines Strauß haben vor dieser idealistischen, die Tatsachen in einem mystischen Helldunkel verflüchtigenden Auffassung wenigstens die Ehrlichkeit und Verständlichkeit voraus.

Der Einleitung zufolge — nebenbei sei die sehr richtige Bemerkung erwähnt, daß in unserer Zeit die Wissenschaft zur Gelehrsamkeit neige (S. 1), was wahrlich keinen Fortschritt bedeutet — ist die Studie Loisys vom historischen Standpunkt aus aufgefaßt worden (S. 2). Was das „historisch“ hier bedeuten will, möge man aus dem oben von mir Gesagten entnehmen. Hieran schließt sich die Beziehung auf Harnacks Theorie, das Wesen des Evangeliums bestehe einzig in dem Glauben an Gott den Vater, der die Forderung entgegengesetzt wird, das Christentum als ein geschichtliches Ganzes aufzufassen und Kern und Frucht in ihrer Einheit zur Geltung zu bringen, eine Forderung, der freilich der — man ist versucht zu sagen — darwinistische Anpassungsstandpunkt nicht entspricht, da die „Entwicklung“ nichth omogen, sondern in den wesentlichsten

Punkten, z. B. dem Messias- und Logosbegriff, durchaus heterogen verläuft.

Wie uns bereits das Urteil über den Auferstehungsbericht lehrte, vermag Loisy die Evangelien nicht als im eigentlichen Sinne historische Dokumente gelten zu lassen, was (S. 17) auch ausdrücklich erklärt wird.

Gegen die Methode der „früheren Tübinger Schule" hat der Vf. kein anderes Bedenken, als daß sie in ihren Mutmaßungen (sic) umsichtiger hätte verfahren sollen (S. 20). Auf die „Einschiebsel" und „Einschaltungen" zu antworten, müssen wir den Exegeten überlassen. Der Subjektivismus des Autors tritt deutlich in der Frage hervor, ob nicht die kritische Untersuchung ebenso leicht beweisen würde, daß die meisten Elemente des vierten Evangeliums, worin man eine besondere Tradition zu erkennen glaube, möglicherweise symbolisch sind und keine Erinnerungen, sondern persönliche Auffassungen des Autors wiedergeben? (S. 22). Das Zusammentreffen des Todes Jesu mit der Opferung des Osterlammes gehöre wahrscheinlich zu dem System der symbolischen Anpassungen, welche die ganze johanneische Erzählung des Leidens beherrsche (S. 25).

Als Konsequenz ergibt sich, daß die Sendung Christi in den Evangelien nicht in ihrer ursprünglichen Form dargestellt ist. Das Streben der Tradition war darauf gerichtet, im Amte Jesu die charakteristischen Züge und die unumstößlichen Beweise seiner messianischen Würde zu entdecken. „Die Glorie des wiedererstandenen[1] Herrn strahlte auf die Erinnerungen an seine irdische Laufbahn zurück. Daher eine gewisse Idealisierung[2] und Systematisierung der Reden und Tatsachen" (S. 27). Diese Idealisierung ist eine unvermeidliche und berechtigte und ging spontan aus dem christlichen Bewußtsein hervor (S. 29).

So muß der Autor urteilen, um der Betrugs- und der Mythenhypothese zu entgehen; dabei aber vergißt er, daß ein „christliches Bewußtsein" ohne die angenommene Idealisierung sich gar nicht bilden konnte.

Auf die geschraubte Art, wie sich Loisy über die

[1] Man beachte, daß hier stillschweigend zu ergänzen ist: „Im Glauben der Apostel und Jünger Jesu."
[2] Von mir unterstrichen.

Wunder ausspricht, fällt durch die Bemerkung Licht, daß die Wunderberichte auf einer „messianischen Verarbeitung" der „ursprünglichen Erinnerungen" beruhen, einer Verarbeitung, die von dem Glauben beherrscht ist, „der den Messias in allen Werken und in allen Wechselfällen seiner irdischen Laufbahn sucht und findet" (S. 31).

Der eigentliche Begründer des Christentums ist der Apostel Paulus, der die Theorie der Erlösnng aus jüdischen Elementen für das Bedürfnis der Heiden formulierte, so daß sich in der Atmosphäre des Glaubens über die sogenannte historische Wirklichkeit des Evangeliums hinaus, selbst über seine messianische Idealisierung, das Dogma, das die providentielle Bedeutung, die universelle Tragweite, die transzendentale Wirkung des Evangeliums festzustellen sucht, bildete (S. 32 f.). Wir haben also eine doppelte Idealisierung, die auf die Evangelien — die historischen Tatsachen modifizierend einwirkte, die messianische für die Juden und die aus der Idee der Erlösung resultierende für die Heiden. Folgt die Applikation auf die Erzählungen von der Kindheit, die „für den Geschichtsforscher nur ein Ausdruck und eine Behauptung des messianischen Glaubens sind, dieses Glaubens, der sich am Anfang des Markusevangeliums kundgibt und auch die Erinnerungen der Apostel verklärt[1] hat, des Glaubens, der sich bei Paulus und dann im vierten Evangelium behauptet und entfaltet" (S. 35).

Im folgenden Abschnitt: „Das Himmelreich" lesen wir: „Die Idee des himmlischen Reiches ist nichts anderes als eine große Hoffnung, und da keine andere Idee so viel Raum in der Lehre Jesu einnimmt, so ist es ebendiese Hoffnung, in die der Historiker das Wesen des Christentums legen muß, wenn er es überhaupt irgendwo feststellen will" (S. 41). Diese Idee des Gottesreiches mußte sich Anpassungen und Modifikationen unterwerfen, denn, welches auch der innere Wert und die moralische Wirksamkeit der Hoffnung war, deren Interpret Christus gewesen ist, in jener Zeit, als diese Hoffnung sich kund tat, gab es nichts, um sie mit allen den Realitäten in Einklang zu bringen, denen sie sich seitdem angepaßt hat" (S. 60). Mit anderen Worten: Jesus huldigte einem höchst unpraktischen theokratischen Ideal, das sich, um sich in die reale

[1] Von mir unterstrichen.

Welt zu fügen, wesentliche Umgestaltungen gefallen lassen mußte.

Mit der Idee des Reiches hängt die des Gottessohnes zusammen. (Abschnitt III.) „Die Idee der Gottessohnschaft war mit derjenigen des Reiches verbunden; sie hat, was Jesus betrifft, eine eigene Bedeutung nur mit Rücksicht auf das zu gründende Reich. Selbst für diejenigen, die an das Evangelium glauben, ist die Eigenschaft als Gotteskinder nicht ohne Beziehung zu der Hoffnung des Reiches, das der Vater ihnen bestimmt hat. Das gilt umsomehr, wenn es sich um den einzigen Stifter des Reiches handelt. Dieser ist der Sohn der Söhne, nicht etwa, weil er die Güte des Vaters kennen gelernt und sie geoffenbart hat, sondern weil er der einzige Stellvertreter Gottes für das Himmelreich ist" (S. 72).

Die dogmatisch-metaphysische Bedeutung erhielt der Ausdruck „Sohn Gottes" im vierten Evangelium, „indem der Sohn mit der ewigen Weisheit identifiziert wird, mit der Weisheit, die Gott allein vollständig kennt, wenn sie auch den Menschen geoffenbart wird, und der anderseits allein die volle Erkenntnis Gottes besitzt und darstellt, wenn er auch durch sie seinen Geschöpfen geoffenbart wird" (S. 64).

Das Christentum ist unserem Autor zufolge in einer stetigen Umwandlung begriffen. „Das ganze Evangelium war mit einer Welt- und Geschichtsanschauung verknüpft, die der unsrigen nicht mehr entspricht, und das ganze Evangelium, nicht nur sein angebliches Wesen, war mit dieser Vorstellung nicht ‚untrennbar' verknüpft" (S. 77). Da das Evangelium sich nach und nach von den ursprünglichen Vorstellungen loslöste, kann man behaupten, daß diese vorübergehend waren (S. 78).

Der Christus der Geschichte ist der von der Idee des messianischen Reiches, in welchem er wieder zu erstehen gedachte im Glanze des Messias, durchdrungene Jesus (S. 81). Die Parusie Christi, seine Ankunft in der Herrlichkeit, ist das wesentliche Element des Messianismus und der Messianismus die einzige historische Erklärung der Rolle Jesu (S. 83).

Die Hoffnung auf das Reich erscheint dem „gläubigen" Historiker als das „unausgebildete" Symbol dessen, was später kam: der Glaube an die Auferstehung Christi bis zur Vorverwirklichung des Himmelreiches in der Kirche.

(S. 84). „Wenn seine Erwartung mit Gewißheit auch nur für den Glauben verwirklicht ist, so wird der Geschichtsphilosoph (!) doch nicht umhin können, sie erstaunlich wahr zu finden, indem er ihre Wirkung und ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit feststellt“ (S. 85). Man möchte da fast ausrufen: mentita est iniquitas sibi; denn die „Wirkung“ läßt allerdings auf die Wahrheit schließen, d. h. auf die Realität des Geglaubten. Loisy scheint seinen Wahrheitsbegriff aus dem Arsenal des deutschen Idealismus entlehnt zu haben.

Auch aus Renans Schule hat Loisy Nutzen gezogen; so stammt „allem Anschein nach“ des Markus Idee eines „Lösegeldes“ aus der Theologie des Paulus (S. 87). Als Ergänzung des oben über die Auferstehung Gesagten fügen wir bei: „Die Tatsache der Erscheinungen wird ihm (dem Historiker) unumstößlich erscheinen, aber deren Natur und Tragweite wird er nicht genau bestimmen können“ (S. 90). Wie nahe aber berühren sich Erscheinung und Schein, wenn der „Historiker“ zugleich idealistischer „Geschichtsphilosoph“ ist!

Gegen Harnack tritt Loisy für die Kirche ein (Abschn. IV S. 95 ff.). Ist die Kirche Loisys aber auch jene „dogmatische“ Kirche, als welche sich die katholische Kirche bewußt ist, die Christum zum Haupte und den Hl. Geist zur belebenden Seele hat — beides im mystisch realen Sinne?

Die Kirche verdankt ihren Bestand dem Umstande, daß die Apostel nicht mehr als Jesus in eine rein innerliche Sphäre sich einschlossen. „Ihre Tatkraft strebte nach der Organisation einer religiösen Gemeinschaft“ (S. 101). Das Bedürfnis hat die Kirche geschaffen. „Die Kirche ist dem Evangelium ebenso notwendig, wie das Evangelium der Kirche“ (S. 103). Historisch berechtigt ist der Episkopat, ist insbesondere der Primat der römischen Kirche (S. 105 ff.). „Einwände, die vom Standpunkte einer gewissen Theologie aus sehr ins Gewicht zu fallen scheinen, haben für den Historiker fast keine Bedeutung.“ „Jesus hatte das Reich[1] angekündigt, und dafür ist die Kirche[1] gekommen“ (S. 112 f.). Trotzdem ist die Kirche das Produkt einer organischen Entwicklung. „Von innen heraus betrachtet gehört der kirchliche Organismus wesentlich der religiösen Ordnung an und hat keine andere Daseins-

[1] Von mir unterstrichen.

berechtigung als die Erhaltung und Fortpflanzung der Religion in der Welt“ (S. 118).

Der Theorie der „Idealisierung“ des geschichtlichen Materials entspricht die Auffassung des „Dogmas“ (S. 127 ff.). „In gewissem Sinne kann man sagen, daß die Hellenisierung[1] der christlichen Lehre von den Apologeten herrühre“ (S. 127). „So hat sich unter dem unwillkürlichen Drange des Glaubens, sich selbst zu erklären (!), infolge der natürlichen Forderungen der Propaganda, stufenweise, aber schon sehr früh, die griechische Auffassung des christlichen Messianismus Bahn gebrochen, zugleich mit der Lehre, daß Christus, der Gottes- und Menschensohn, der prädestinierte Heiland, zum Fleisch gewordenen Worte, zum Offenbarer Gottes für die Menschheit geworden ist“ (S. 130). Vom historischen Standpunkt kann man also sagen, daß Trinität und Menschwerdung griechische Dogmen sind (S. 131).

Die Kirche hat Macht über die Menschen, und doch hängt der Christ nur von Gott ab. Der abstrakten Logik erscheint dies als Widerspruch, der gleichwohl zu Recht besteht; denn schafft einmal der Glaube Wunder, warum nicht Geheimnisse, in denen der Rationalist Widersprüche sieht? (S. 133).

Die Dogmen sind nicht vom Himmel gefallene, unveränderliche Wahrheiten; nur eine scholastische (!), abstrakte und unwirkliche Auffassung der Offenbarung und des Dogmas wird alle Ergebnisse christlicher Reflexion (!) über den Gegenstand des Christentums verwerfen (S. 143). Vom Himmel gefallen sind die Dogmen allerdings nicht, wohl aber sind sie begriffliche Fassungen geoffenbarter Wahrheiten, die unter dem Beistande des Hl. Geistes von einer unfehlbaren Lehrautorität zustande gekommen sind und eine Glaubensnorm für alle Zeiten bilden. Die katholische Kirche ist freilich nicht zum Bewußtsein der „Entwicklung“, die tatsächlich stattfand und vollkommen berechtigt ist, gelangt! (S. 144). Es ist daher der Entwicklungsbegriff selbst, der sich bilden muß, und dieses neue Dogma wird nicht anders gewonnen werden können als die alten (S. 145).

Ist denn das, was uns Loisy bietet, dieses Amalgam jüdischer Hoffnung und hellenistischer Spekulation Produkt

[1] Der Paulus, das 4. Evangelium u. a. vorgearbeitet hatten.

einer Entwicklung? Verhält sich der Logosbegriff des Johannes und der Erlösungsbegriff des Paulus zu der Vorstellung eines das soziale Gottesreich begründenden Messias wie die Entfaltung eines „Keimes in einem Samenkorn“ (S. 146), und ist es nicht vielmehr eine grobe Selbsttäuschung, wenn behauptet wird, die ganze Entwicklung der christlichen Lehre gehe nicht außerhalb, sondern innerhalb des sie ganz beherrschenden Glaubens vor sich? (Ebd.). Welchen Glaubens? Des Glaubens an die Messiaswürde Jesu? Dieses den Heiden ganz unverständlichen Begriffs?

Der letzte Abschnitt handelt vom katholischen Kultus. Das lebendig pulsierende Herz desselben ist das eucharistische Opfer. Möge der Leser selbst über die Tragweite folgender Äußerung urteilen: „Überdies bezeichnet die Eucharistie am Tage ihrer ersten Feier viel mehr die Abschaffung des alten Kultus und die nahe Ankunft des Reiches, als die Einrichtung eines neuen Kultus, denn Jesu Blick umfaßt nicht unmittelbar die Idee einer neuen Religion, sondern stets die Idee des zu verwirklichenden Himmelreiches“ (S. 156). Wo bleibt da der Gottmensch, der allwissende Gottessohn? Warum nicht offen den klaffenden Widerspruch des Historischen und Dogmatischen eingestehen? Zwar gibt auch Loisy, von der Macht katholisch-theologischer Überzeugung überwältigt, von dem sakramentalen Realismus in der katholischen Kirche Zeugnis (S. 158), indem er von einer Art von geistigem Realismus redet, der keine reinen Symbole kennt, mit Berufung auf Paulus und das vierte Evangelium; im Grunde aber ist es nicht eine reale Mystik, die den Glauben nährt, sondern der idealisierende Glaube, der die äußeren Symbole mit Geist und Leben erfüllt.

Die Siebenzahl der Sakramente soll sich allmählich herausgebildet haben, die Urkirche habe mit Bestimmtheit nur zwei, Taufe und Abendmahl, gekannt. Die Ehe verdankt im Grunde einem Mißverständnis ihren sakramentalen Charakter. So hat der Zufall — wir halten uns für berechtigt, diesen Ausdruck zu gebrauchen — „ohne ein im voraus entworfenes Programm“ eine Institution ins Leben gerufen, welche das Dasein des Menschen mit einer göttlichen Atmosphäre umgibt und die ohne Zweifel durch die innere Harmonie aller ihrer Teile und durch ihren gewaltigen Einfluß die bewundernswerteste Schöpfung darstellt, die jemals spontan (!) aus einer lebendigen Religion

hervorgegangen ist (S. 169). Das Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung könnte kein schrofferes sein, als in dieser Entwicklungstheorie bezüglich der Sakramente angenommen wird. Wie viel vernünftiger, als diese rationalistische Auffassung ist die dogmatische, die „die bewundernswerteste Schöpfung" aus der planmäßigen Einsetzung durch den Gottmenschen erklärt!

Unser Rationalist im katholischen Gewande findet im Kulte der katholischen Kirche alles natürlich, so die Anbetung Jesu, dessen Kult sogar gewissermaßen dem christlichen Reflexionsprozeß über die Person des Erlösers vorausging.

Übrigens ist jede Religion „sakramental" und sucht das Vergöttlichungsbedürfnis der Menschheit zu befriedigen, die christliche durch den Kult Jesu (S. 181).

Den tiefsten Gedanken, der die Auffassung von Christentum und Kirche des Vfs. beherrscht, verrät die Äußerung, daß Jesus, was der Mensch stets geglaubt, aber nur unbestimmt verstanden, zum Verständnis gebracht habe, nämlich: Gott offenbare sich dem Menschen im Menschen und die Menschheit trete mit Gott in eine göttliche Gemeinschaft (S. 183), mit anderen Worten: der Rationalismus Loisys ist pantheistisch, nicht deistisch.

Der Marien- und Heiligenkult, das Tragen des Skapuliers usw., das alles findet Gnade in den Augen Loisys, wenn auch dieser Kult in manchen seiner Äußerungen zu mäßigen wäre (S. 185); dafür aber sollen gewisse Teile des Vaterunsers nicht weniger in der natürlichen und ursprünglichen Bedeutung Anlaß zur Kritik geben als das Gebet zum hl. Antonius um Wiedererlangung eines verlorenen Gegenstandes (S. 186).

Dem neuen eigenartigen Apologeten des katholischen Kultus ist dieser wie das Dogma Produkt einer Entwicklung, die aber keineswegs abgeschlossen ist; vielmehr wird „die Anpassung des Evangeliuus an die wechselnde menschliche Lage heute wie immer und mehr als jemals notwendig". Es gehöre aber nicht zum Gegenstande der vorliegenden Schrift, zu zeigen, wie Dogma und Wissenschaft, Vernunft und Glaube, Kirche und Gesellschaft zur Stunde in Einklang zu bringen seien (S. 189). Inzwischen mögen unsere Reformtheologen zusehen, wie sie sich mit dem ihnen erstandenen Bibelkritiker auseinandersetzen. Wir

unserseits können durch den fadenscheinigen Katholizismus Loisys hindurch nur das Gerippe einer alles wahrhaft Christlichen, Katholischen und Übernatürlichen entkleideten rationalistisch-pantheistischen Gottes- und Weltauffassung erkennen.

Wenn die Schrift Loisys insofern ein spekulatives Interesse besitzt, als sie zeigt, inwieweit philosophische Vorurteile destruktiv auf Bibelkritik und Theorie des Christentums und der Kirche einwirken, so führt uns die Abhandlung Del Prados (4) „De Scientia Media" direkt auf das Gebiet der spekulativen Theologie.

Nach Unterscheidung des verschiedenen Sinnes, in welchem von einem „mittleren" göttlichen Wissen geredet werden kann, wird der Fragepunkt gegenüber dem Molinismus mit P. Thomas de Lemos dahin präzisiert, daß es sich um die Frage handle, an detur media scientia inter scientiam mere naturalem et scientiam liberam in Deo, quae media scientia antecedat omnem actum in Deo, nempe actum liberum divinae voluntatis (p. 9).

Zwei Fragen stehen zur Beantwortung: 1. ob es (im molinistischen Sinne) eine scientia media gebe; 2. ob dieselbe möglich sei. Die Antwort auf die erstere lautet, daß Molina ohne vernünftigen Grund ein mittleres zwischen dem natürlichen und freien Wissen Gottes eingeführt habe.

Bezüglich des Ursprungs der molinistischen Scientia media ist die Bemerkung von Interesse (p. 15), daß Origenes „etwas der sc. m. Ähnliches" gelehrt und Molina von Origenes seine sc. m. wie auch andere Prinzipien seiner Concordia entnommen habe. Bekanntlich sind gewisse origenistische Prinzipien auch dem Pelagianismus günstig. Solange die Molinisten — so schließt der Vf. — nicht zeigen, daß bedingt Zukünftiges vor jedem freien Akt des göttlichen Willens bedingungsweise zukünftig sei, bestehe kein Recht zur Annahme einer zwischen dem notwendigen und freien Wissen liegenden sc. media. Die wesentliche Frage sei, ob dieses Bedingte unabhängig von jedem Willensdekrete die ratio des Wißbaren, Wahren, Seienden besitze (p. 19).

Eine zweite Schlußfolgerung erklärt die sc. m. als unmöglich und absurd, da sie den Begriff der causa prima sowohl im Gebiete der Natur wie der Gnade aufhebe, ebenso auch den des ersten Freien, also die göttliche Freiheit, nicht minder die höchste Herrschaft Gottes über den

geschöpflichen Willen, sowie die Gewißheit und Vollkommenheit des göttlichen Wissens. Unwiderleglich vom molinistischen Standpunkt ist der Einwand, es sei der Fall denkbar, daß ein Mensch selbst de potentia absoluta von Gott nicht bekehrt werden könne (p. 22). — Ein gewisses Wissen von dem, was an sich ungewiß ist, könne es nur geben, wenn es in einem wirksamen und unfehlbaren Grunde erkannt wird; ein solcher aber sei nur der göttliche Wille, der totum ens fundit et omnes entis differentias (p. 23).

Weiterhin ist die molinistische sc. media unmöglich, weil sie 1. eines realen Objektes entbehrt, 2. widersprechende Bestimmungen in sich enthält, 3. auf einer falschen Voraussetzung beruht, 4. den freien Willen verletzt, 5. die Notwendigkeit des Gebetes aufhebt, 6. den Weg zu pelagianischen Irrtümern bahnt; denn das bedingt Mögliche besitzt vor der Willensentscheidung kein reales Sein, keine Intellegibilität, keine Wißbarkeit; die widersprechenden Eigenschaften aber sind Notwendigkeit und Freiheit, die der sc. med. zukommen müßten, da Gott das bedingt Zukünftige als ein eintretendes notwendig weiß und doch anders wissen könnte; die falsche Voraussetzung aber besteht darin, daß eine göttliche Bewegung des geschöpflichen Willens die Freiheit aufhebe, indes sie vielmehr die freie Selbstbestimmung bedingt und ermöglicht; die Freiheit aber kann mit der Annahme einer ewigen objektiven Wahrheit zukünftiger freier Handlungen nicht zusammen bestehen, was durch die Kritik, die Molina selbst an der Ansicht Suarez' übte, Gott erkenne das bedingt Zukünftige unmittelbar in dessen objektiver Wahrheit, bestätigt wird. Dafür erklärt Suarez, daß die Ansicht Molinas, die sc. m. habe zum Mittel die superkomprehensive Erkenntnis des kreatürlichen Willens, entweder die Gewißheit der sc. m. oder die Freiheit des Willens in Frage stelle.

Was die Notwendigkeit des Gebetes betrifft, so bitten wir um das, was nicht in unserer Macht steht nach dem Ausspruch des hl. Augustin: Irrisoria est petitio, cum ab eo petitur, quod scitur ipsum non dare, sed ipso non donante est in potestate hominis (p. 35).

Endlich bahnt die sc. m. den Weg zum Pelagianismus, da ihr zufolge in der Ordnung der Natur die Initiative zu guten Werken von uns ausgeht, in der Ordnung der Gnade aber die Entscheidung allein dem Willen zufällt.

— Die Pelagianer und Semipelagianer bedienten sich der sc. med. zur Erklärung der Prädestination und huldigten dem Grundsatz: nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nihil decernit (p. 38 squ.).

Die für die sc. m. vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig; denn die Freiheit ist auch ohne sie gewahrt, da sie unter der wirksamen Bewegung durch den göttlichen Willen nicht zugrundegehen kann, indem dieser nach den Worten des hl. Thomas die Ordnung der Dinge überragt als eine causa profundens totum ens et omnes eius differentias (p. 43).

Im Schlußkapitel ist die Verlegenheit, in welche die sc. m. ihre Anhänger verwickelt, einen Erkenntnisgrund dafür anzugeben, dargestellt. Nicht weniger als zwölf Ansichten werden angeführt, aus denen wir nur die supercomprehensio des Molina, die veritas obiectiva des Suarez, die Berufung auf das Verhältnis des Willens als Produkt des Schöpfers von seiten des Toletus, endlich das Geständnis Bellarmins, die Sache sei omnino difficilis, et fortasse in hac vita incomprehensibilis, erwähnen. P. Billot beruft sich auf ein dem menschlichen Verstand unergründliches Geheimnis. Sonst sind es die Anhänger der sc. med., die den Vorwurf, willkürlich Geheimnisse zu fingieren, gegen die Vertreter der grat. ex se efficax erheben. In Wahrheit verhält sich die Sache ganz anders. Bezüglich der sc. m. besteht keine theologische Kontinuität, wie bezüglich der Lehre von der absoluten und direkten Herrschaft des göttlichen über den kreatürlichen Willen, während die sc. m. die Erfindung Molinas ist, es sei denn, von molinistischer Seite würde zugegeben, daß Molinas Vorgänger — Pelagianer und Semipelagianer seien, was wir selbst durchaus nicht behaupten wollen, indem wir mit Schäzler den Molinismus gegen den Vorwurf des Pelagianismus und Semipelagianismus in Schutz nehmen zu müssen glauben. Unser Schlußurteil geht dahin, daß die sc. m. theologisch überflüssig und unbrauchbar, philosophisch betrachtet aber unmöglich ist, da die ewige Wahrheit eines kontingenten Seins ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.

Auf das Gebiet der Religionswissenschaft führt uns E. Hardys (5) Schriftchen, das unter dem Titel „Buddha" einen Bestandteil der bekannten Sammlung „Göschen" bildet. In knapper Darstellung gibt der durch größere

einschlägige Arbeiten rühmlich bekannte Verfasser eine Darstellung von Buddhas geschichtlicher Erscheinung, seiner Stellung zu den Zeitfragen, von der Entstehung der Buddhalegende, endlich dem Schicksal der Schöpfung Buddhas. Die Einleitung führt uns Buddha als einen unter dem Namen Josaphat (Jodasaph, Yûdâsaf oder Bûdâsaf = Bodhisatta) aus der Legende von Barlaam und Josaphat uns geläufigen alten Bekannten vor. Ebendaselbst verwahrt sich der Vf. dagegen, der Geschichte Buddhas eine für alle Zeiten bestimmende Bedeutung beizulegen. Was die Quellen betrifft, so wehe uns der Geist des Urbuddhismus aus keiner anderen als der Pâli-Redaktion entgegen. Aus dem Pâli-Kanon läßt sich indes kein „Leben" Buddhas konstruieren. Die Aufgabe könne daher nur sein, den Sinn dieses Lebens zu erfassen. Dazu dienen gewisse Voraussetzungen, in erster Linie die Religion, natürlich in ihrer indischen Erscheinungsform (S. 14), ferner das philosophische Denken, die Moral und die Gesellschaft.

Für die geschichtliche Erscheinung kommen als Momente inbetracht: der Weg zur Erleuchtung (S. 30 ff.), die Erleuchtung, erste Verkündigung, Lebensführung und Erfolge, das Ende, des Mannes Erscheinung (S. 35 ff.). Zur Erklärung des Erfolges ist bemerkt: „Das Bewußtsein von seinem eigenen unvergleichlichen Werte, in das das Mitleid mit den Leidenden einen zarten Faden eingewoben: dies war es, was Buddha die Wege bahnte. Denn es ließ seine geistige Überlegenheit hervortreten, nicht ohne ihr durch den Einschlag herzgewinnender Liebe alles Abstoßende zu nehmen" (S. 45).

Die Stellung zu den Zeitfragen betreffend, so ist nicht Autoritätsglaube, sondern Erleuchtung die Losung. Von dem Glauben, Opfer seien verdienstlich, ist gerade das Gegenteil wahr. Transzendente Fragen lehnt Buddha ab und begnügt sich mit einem immanenten Jenseits (!) „Das Feste, dem auch der Tod nichts anhaben kann, da es jenseits seines Machtbereiches steht, ist das sonst auch Nibbâna (Nirvâna) genannte Freisein von allem Leiden schaffenden Begehren" (S. 61).

Mit der Frage, was an den Wunderberichten Wahrheit und was Dichtung sei, will sich der Vf. nicht befassen, läßt aber die Möglichkeit offen, daß ein außerordentlich starker Wille und Glaube außerordentliche Wirkungen hervorbringen kann (S. 63). Buddha durfte das Wunder

abfällig beurteilen, nimmer aber offen leugnen (S. 65). Die Götter konnte Buddha nicht ganz entbehren, um den Unterschied zwischen dem unerlösten Gott und dem erlösten Menschen recht augenscheinlich zu machen (S. 69). Im Grunde bedarf der Heilige eines Gottes nicht (S. 71). Die wesentliche Gleichheit der Menschen schließt die Berechtigung des Kastenwesens aus (S. 73). Gleichwohl riß B. die sozialen Schranken nicht nieder, suchte aber daran zu gewöhnen, daß man Herzensreinheit über Kastenreinheit setze (S. 76). Der Anspruch der Brahmanen, göttliche Wesenheit zu besitzen, entfällt durch die Einsicht, es gebe keinen anderen Gott als den Dhamma (Dharma) und den mit diesem wesenhaft verbundenen Buddha (S. 80). (Also die Gottheit = der moralischen Weltordnung und Buddha ein indischer Fichte!) Demgemäß bestimmt sich das sittliche Ideal (S. 84 ff.).

Die Buddhalegende (S. 90) beginnt mit der Aufstellung der zehn Buddhakräfte. Buddha heißt der Wahrheitskundige (Tathâgata), der große Mann. Ihm kommt Prophetengabe zu. B. ist die vollkommenste Verwirklichung eines Typus (Buddha und Buddhas). In den vielen Buddhas aber lebt ein und dasselbe Wesen (S. 102).

„Der höchste Herrscher ... ist der Dhamma, das einzige Absolute, das der Buddhismus der alten Zeit anerkannte." Der Buddha ist „König von Dhammas Gnaden" (S. 106).

Reichere phantastische Züge als die Idee vom Herrscherberufe führte B. die Idee vom außerordentlichen Menschen, dem „Wundermenschen" zu (S. 107). So entstand das „Wunderkind", dem die „kirchliche Exegese" die jungfräuliche Empfängnis der Mutter hinzufügte (S. 110). Dem Wunder zuliebe wird der werdende Buddha (Bodhisatta) dem fertigen geopfert, nämlich im Vorwegnehmen des intuitiven Buddhawissens durch den neugebornen Bodhisatta (S. 112).

In den vier Vorzeichen, von denen sich die „Gottesboten" (Alter, Krankheit, Tod, Hinausgehen) nur dem Namen nach unterscheiden, und den berühmten Ausfahrten treten nach außen projizierte Seelenstimmungen in dogmatischem Gewande auf. „Durch die nämliche psychologische Funktion . . . bekam auch der Kampf entgegengesetzter Kräfte im Innern des nach Erleuchtung ringenden Bodhisatta das Aussehen eines äußeren Angriffes" (Kampf mit Mara S. 121).

Das Schlußkapitel schildert den Abfall vom Ideale und schließt mit der Aussicht auf den zukünftigen Buddha „Metteyya". „Schöner konnte man sich fürwahr die Zukunft nicht ausmalen, als im Bilde eines Königs im Ideale (Sankhas, der unter Metteyya den Mönchshabit nimmt), der der Weltherrschaft entsagt, ‚um die höchste Vollendung des vollkommenen Lebens zu erreichen, persönlichen Erfassens und unmittelbaren Begreifens hienieden teilhaftig zu sein'" (S. 131).

Inwieweit der buddhakundige Verfasser seine Absicht, in den Sinn des Lebens Buddhas einzudringen, erreichte, darüber enthalten wir uns jedes eigenen Urteils. Eine endgültige Scheidung des Geschichtlichen und Sagenhaften dürfte auch nach den Forschungen des Vf.s eine noch ungelöste Aufgabe bilden.

Nicht mindere aktuelle Bedeutung als die Buddhaschrift Hardys, wenn auch auf einem verschiedenen Gebiete, beansprucht die Schrift M. de Wulfs (6): „Introduction à la Philosophie Néoscolastique", die das Motto an der Spitze trägt: Vetera novis augere. Diesem Motto getreu und der Tendenz der Löwener Schule gemäß legt der Vf. großen Nachdruck auf den Unterschied der Neuscholastik von ihren Vorgängern, die sie zeitgemäß fortbilde, nicht aber repristiniere. Die Vorrede erklärt als Aufgabe der Schrift, die Menge von Vorurteilen zu zerstreuen, die bezüglich der Neuscholastik herrschen, und zum persönlichen und gründlichen Studium derselben einzuladen. Für die Ursprünge der modernen Philosophie wird auf De Lantsheere, für die neuscholastischen Bestrebungen auf Mercier und Nys verwiesen.

Vor allem soll der vage Begriff: Scholastik genau bestimmt werden, scholastische Philosophie und scholastische Theologie dürfe man nicht verwechseln, alle Scholastiker haben sich im selben Sinn über den Unterschied der theologischen und philosophischen Wissenschaft ausgesprochen. Der Vf. unterscheidet nominelle und sachliche Definitionen, die bisher der Terminus: Scholastik gefunden. Die letzteren sind wiederum der scholastischen Lehre äußerliche (so die Bestimmungen nach Schule, Sprache und Methoden, nach der mittelalterlichen Epoche, der scholastischen Theologie, der antiken Philosophie, der mittelalterlichen Wissenschaft) oder ihr innerliche und zwar teils unvollständige, teils vollständige Bestimmungen (S. 27).

Nach Hauréau ist die scholastische Philosophie die in den Schulen des Mittelalters gelehrte Philosophie. In dieser Erklärung ist nichts vom Inhalt der Lehre enthalten, ja im Grunde ist sie tautologisch = Scholastik ist Schulphilosophie (§ 3). Was die Methode betrifft, so war sie in den verschiedenen Perioden der Scholastik verschieden, in der Glanzperiode des 13. Jahrhunderts ist es die analytisch-synthetische. Beobachtung befruchtet die Werke der großen Denker dieses Jahrhunderts, während Scotus Eriugena, der Vater der Antischolastik, der vollständigste Typus des deduktiven Verfahrens ist (S. 33). Die Sprache dieser Glanzzeit ist nüchtern, klar und formenrein, ohne ciceronische Eleganz zu besitzen (S. 36). Besonderheiten des pädagogischen Apparates der scholastischen Philosophie sind der Kommentar, systematische Darstellung, Anwendung des Syllogismus und geschichtlicher Argumente, Mischung philosophischer und theologischer Materien, daher es zur Erforschung der philosophischen Ideen eines mittelalterlichen Schriftstellers nicht genügt, seine streng philosophischen Werke auszubeuten, vielmehr auch auf die theologischen Produktionen eingegangen werden muß (S. 46).

Sprache, Gebrauch gewisser technischer Ausdrücke sollen das unterscheidende Merkmal der Scholastik von der modernen Philosophie sein. Aber auch Descartes, Leibnitz, Kant haben ihre Formeln (S. 50). Anderseits bedienen sich Leibnitz und Wolff des syllogistischen Verfahrens, ohne deshalb Scholastiker zu sein.

„Die scholastische Philosophie nach ihren Methoden bestimmen, heißt die Etiketten für den Inhalt nehmen" (S. 53).

Zuweit und unbestimmt ist die Erklärung als mittelalterliche Philosophie. „Diese Identifizierung scholastischer und mittelalterlicher Philosophie ist es, die fast alle Geschichtschreiber des Mittelalters dazu führt, J. Sc. Eriugena unter die Scholastiker einzureihen. . . . Nach uns ist J. Sc. E. der Vater der antischolastischen Philosophie" (S. 60 f. A. 1).

„Es gibt eine philosophische Synthese, die einer Gruppe hervorragender Lehrer des Abendlandes gemeinsam erscheint. Diese Synthese ertötet bei keinem derselben die Originalität des Gedankens. Sie herrscht im Mittelalter: ihr kommt der Name „scholastische Philosophie" zu (S. 66).

Als Vertreter derselben werden eine Reihe von Namen von Anselm von Canterbury bis Occam angeführt. — Bezeichnet, möchten wir fragen, scholastische Philosophie nicht vielmehr einen Typus, der in verschiedener Vollkommenheit, am reinsten und vollkommensten im Thomismus verwirklicht ist, im Nominalismus aber das Merkmal des Abfalls von der im Thomismus erreichten Höhe an sich trägt? Der Vf. selbst sagt: „Diese Erörterungen zeigen, daß in der scholastischen Familie es verschiedene Fraktionen gibt, und daß unter ihnen die einen den andern überlegen sind durch Einheit der Lehre und ein vollkommeneres Verständnis der Grundprinzipien" (S. 71).

Eine andere Definition der Scholastik ist von der in dem bekannten Satze: philosophia ancilla theologiae formulierten Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie entnommen. Der Vf. erklärt diese Unterordnung als eine materielle, nicht formelle, d. h. die beiden Wissenschaften bewahren ihre formelle Unabhängigkeit oder die Unabhängigkeit in den Prinzipien, von welchen sie in ihren Forschungen geleitet werden; es gebe aber gewisse Materien, in denen die Philosophie den Lösungen der Theologie nicht widersprechen kann. Die von der Theologie geübte Kontrolle ist also vielmehr eine negative und prohibitive und hindert keineswegs die freie Bewegung der Philosophie inbezug auf Prinzipien und Methode (S. 86). Zusammenfassend schließt der Vf.: Die hervorragendsten Scholastiker sind zumal Philosophen und Theologen, daher erscheint die Philosophie in der Spekulation des Mittelalters unter einem doppelten Titel: zuerst besitzt sie einen autonomen Wert und ist unter diesem Gesichtspunkte vom Geschichtschreiber der Philosophie zu betrachten, dann aber bildet sie den Nerv der dialektischen Methode und bildet als solche den Gegenstand eines wichtigen Kapitels in der Geschichte der Theologie.

Zu dem Bedenken des Verfassers, die Definition der Scholastik als einer zum Dogma in Harmonie stehenden Philosophie führe zu sehr auffallenden Konsequenzen, nämlich daß „in einer und derselben Scholastik, z. B. der katholischen", mehrfache und widersprechende Typen zu unterscheiden wären, glauben wir bemerken zu sollen, daß in den angeführten Beispielen zwar die Harmonie mit dem Dogma behauptet oder angestrebt, tatsächlich aber ausgeschlossen ist. Dies gilt unter anderem von

Nik. v. Cusa, der geistreiche Fugen (joints) zwischen seiner „gefährlichen Lehre von der coincidentia oppositorum und seinem Katholizismus" (sic) zu finden gewußt habe. Die Harmonie, die der Cusaner zwischen seiner Gottes- und Schöpfungslehre und dem Dogma annahm, beruhte eben auf Selbsttäuschung, wie dies auch bezüglich Descartes', Gassendis u. a. (S. 103) der Fall ist, die angeblich ihre Philosophie ihrem Glauben, der kein anderer gewesen sei als der des hl. Thomas, angepaßt haben sollen. Diese Anpassung ist für alle Fälle eine rein subjektive, die objektiver Beurteilung nicht standhält und sich in der weiteren Entwicklung der Ideen als illusorisch erweisen mußte.

Daß sich die Scholastik nicht sklavisch an die Lehren des Aristoteles kettete, ist richtig (S. 106); dagegen bestreiten wir, daß der Aristoteles des hl. Thomas, wie der eines Alexander v. Aphrodisias, Averroes u. a. ein „nach der Mode seines Kommentators gekleideter Aristoteles" sei (a. a. O.). Der Vf. entwirft überhaupt von der Philosophie des Stagiriten ein, wie es scheint, ganz unzutreffendes, ja völlig verzerrtes Bild, wenn er z. B. von einem absoluten Quietismus des reinen Aktus spricht, obgleich evident ist, daß ein reiner Akt sich nur als absolute Tätigkeit, als Selbsterkenntnis mit darin eingeschlossener Allwissenheit denken läßt, in dem Sinne, in welchem der englische Lehrer selbst die Theorie des Stagiriten erklärt.

Von der scholastischen Einteilung der spekulativen Philosophie in Physik, Mathematik und Metaphysik urteilt der Vf. mit Recht, daß sie die Parallele mit den verbreitetsten modernen Klassifikationen aushalten könne und bleibenden Wert besitze (S. 114).

Zu den Vorurteilen gegen die Scholastik ist die Behauptung zu zählen, sie habe sich einseitig mit dem Problem der Universalien abgemüht. Abgesehen aber davon, daß keine Philosophie dieses Problem umgehen kann, so spielt dasselbe in der Scholastik keine andere Rolle, als die ihr gebührt. Zudem fand es eine Lösung, die ihm in dem Zwiespalt aprioristischer und empiristischer Systeme der neueren Philosophie versagt bleiben mußte. „Das Problem der Universalien hat keine isolierte Bedeutung mehr", da es im engen Zusammenhang mit den Theorien von der Wesenheit, der Individuation, der Abstraktion, dem Exemplarismus behandelt wurde (S. 127).

Die richtige Definition der Scholastik kann nur eine

doktrinale sein, daher es notwendig ist, ihre Lehren in Metaphysik, Theodicee, Naturphilosophie, Psychologie, Moral und Logik ins Auge zu fassen. Mit Recht hebt der Vf. die Bedeutung der Begriffe von Potenz und Akt hervor. „Substanz und Accidens, Materie und Form, Wesenheit und Dasein, spezifische und individuelle Wesenheit sind Typen der Potenzen und Akte.“ „Diese Unterscheidung ist nicht ausschließlich der Metaphysik eigen, sondern kehrt in anderen Bereichen wieder, in der Logik, Physik, Psychologie, Moral, und weist überall auf dasselbe ursprüngliche Verhältnis des Bestimmbaren und Bestimmten (sic) hin; das Genus ist für die Art, die körperliche Materie für die Seele, der passive (?) Intellekt für den aktiven, die freie Handlung für das subjektive Ziel wie die Potenz für den Akt“ (S. 137).

Nicht unerwähnt bleibe die richtige Bemerkung, nach der Ansicht Alberts des Großen und des hl. Thomas bilde die erste Materie in den körperlichen Substanzen allein ein konstitutives Element; sie ist Grundlage der Ausbreitung im Raume, der (numerischen) Vielheit und überhaupt der Unvollkommenheit der Körper.[1] Der hl. Thomas schließt sich hier enger dem Aristoteles an, wie seine Gegner dem Avicebron.

Mit dem Problem der Universalien hängt die Frage innig zusammen, woher die Vielheit der Individuen innerhalb der Einheit der Spezies stamme. Da das Prinzip der Individuation ein wesentliches und inneres sein muß, die Form aber nach Aristoteles sich nicht durch sich selbst vervielfältigt, so kann es nur die Materie sein, jedoch nicht in einem Zustand absoluter Unbestimmtheit, sondern als mat. signata, d. h. affectée d'une aptitude intrinsèque à se répandre dans telle étendue déterminée (p. 146 f.). Daher die Frage nach dem Grunde der Individuation für den hl. Thomas nur bezüglich der Körper sich erhebt.

Bezüglich der Distinktion von essentia und esse konstatiert der Vf., daß der hl. Thomas den realen Unterschied lehre; nur in Gott, dem actus purus, ist es „die Wesenheit zu existieren“ (S. 148).

Der Einfluß Zellers macht sich wie in anderen Punkten

[1] Von uns unterstrichen. Die obige Auffassung schließt ebenso den Atomismus, der die wirkliche Ausdehnung unerklärt voraussetzt, als den strengen Dynamismus, der sie zum Schein herabsetzt, aus.

geltend in dem Widerspruch, der zwischen Aristoteles und der Scholastik in der Theodicee bestehen soll. Gott sei der letzteren vollkommenes Wissen, aber zugleich (contrairement à la doctrine aristotélicienne) vollkommenes Wollen (p. 152). Das Richtigere dürfte sein, daß die Scholastik die aristotelische Gotteslehre mehr ergänzt als korrigiert habe. Der hl. Thomas ist fraglos in den Zusammenhang der aristotelischen Philosophie tiefer eingedrungen, als seine philologischen und von philosophischen Vorurteilen eingenommenen modernen Erklärer, was entschieden gerade von Zeller gilt. Wie konnte aber auch die Anwendung der aristotelischen Metaphysik auf das Studium von Gott der Theodicee des 13. Jahrhunderts jene „Flügelweite" (envergure) verleihen, die sie „weder bei den Vätern der Kirche noch bei den ersten Scholastikern hat", wenn dieselbe Metaphysik ihren Urheber nicht gegen schwere Irrtümer zu schützen vermochte? (p. 156).

Für die allgemeine Physik ist von Bedeutung der Wechsel der Formen im Stoffe und die Hierarchie derselben, aufsteigend bis zu der unmittelbar von Gott geschaffenen Menschenseele, die den Hauptgegenstand der Psychologie bildet.

Was vom passiven Intellekt des Aristoteles gesagt ist, der angeblich den Gesetzen natürlicher Erzeugung unterworfen sei (S. 171), beruht auf einem Mißverständnis. Aristoteles unterscheidet einen int. agens und int. possibilis und redet nur gelegentlich von einem int. passivus. Unsterblich aber ist ihm der Intellekt als Substanz, d. h., wie der hl. Thomas erklärt, die Geistseele, in der sowohl der int. agens als auch der int. poss. seinen Sitz hat, während alle anderen Seelenkräfte das compositum zum Träger haben.

Zusammenfassend werden als reelle Bestimmungen der Scholastik aufgeführt: sie sei nicht monistisch, sondern schließe durch den Dualismus des reinen Aktes (Gottes) und der aus Akt und Potenz zusammengesetzten Wesen (Geschöpfe) jeden Pantheismus aus. Die Theodicee der Scholastik ist kreatianistisch und personalistisch; ihre Metaphysik ein gemäßigter Dynamismus und von einem gewissen Gesichtspunkt evolutionistisch und finalistisch, die Psychologie spiritualistisch, experimental und objektivistisch, die Logik analyticosynthetisch, die Moral eudämonistisch und freiheitsfreundlich (S. 190 f.).

Das kurze Kapitel über den Verfall der Scholastik enthält die richtige Bemerkung: „Die auflösende Wirkung der Ursachen, welche den Untergang der Scholastik herbeiführten, haben ihren Lehrorganismus nicht angegriffen, und ihre vitalen Teile bleiben unversehrt“ (S. 202).

Im zweiten Teile (Die neuscholastische Philosophie) ist zunächst „Wort und Sache“ erörtert. Die Bedenken gegen den Ausdruck „Neuthomismus“ teilen wir nicht, da das Heil der Neuscholastik von der Anknüpfung gerade an die thomistische Schule, ihres größeren Wahrheitsgehaltes wegen, abhängt (S. 210). Der Thomismus ist, in der Weise des Vf.s zu reden, die vollkommenste Gestalt des gemeinsamen scholastischen Typus. Das außer der Hochachtung der traditionellen Grundlehren „wesentliche Prinzip“ der Neuscholastik: l'adaptation à la vie intellectuelle moderne bedarf der genauen Erklärung, ebenso wie das sehr mißverständliche: vita in motu. Das höchste und vollkommenste Leben schließt Potenzialität und damit „Bewegung“ im strikten Sinne aus. Dr. Ehrhards vom Vf. zitiertes Wort: Thomas solle ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein sein, ist zu zweideutig, um als Losung der Neuscholastik zu dienen. Kein verständiger Vertreter derselben wird irgend eine wissenschaftliche moderne Errungenschaft preisgeben oder ignorieren wollen. Neben Kaufmann, Schneid u. a. (S. 218) hätte wohl auch das vorliegende Jahrbuch ausdrücklich erwähnt zu werden verdient. Freilich mit leeren Phrasen, wie der Ehrhardschen, man müsse zur neueren Philosophie in ein „inneres Verhältnis“ treten, ist der neuscholastischen Bewegung nichts gedient. Denn ihre Aufgabe besteht ja gerade darin, der zerfahrenen, steuer- und kompaßlosen modernen Philosophie die eine ewige Philosophie entgegenzustellen.

Ein weiterer Abschnitt ist „der pädagogische Apparat“ überschrieben. Wir geben dem Vf. zu, daß sich die scholastischen Ideen in den philosophisch gebildeten neueren Sprachen zu klarem und verständlichem Ausdruck bringen lassen, obgleich die Vorteile einer einheitlichen Gelehrtensprache nicht zu leugnen sind (S. 229 f.).

Über die Notwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie ist wohl kein Wort zu verlieren; es liegt, wie der Vf. bemerkt, ganz im Geiste des Peripatetizismus (S. 241).

Der dem hl. Thomas (S. 242 Anm.) gemachte Vorwurf

der Inkonsequenz scheint uns nicht zutreffend, da trotz der natürlichen Vereinigung von Leib und Seele der Leib per accidens ein Hindernis für die „hohen Spekulationen“ werden kann, so daß die größtmögliche Befreiung von ihm, d. h. von den vegetativen und sinnlichen Tätigkeiten zur Bedingung für die intensivere Betätigung der höheren geistigen Vermögen wird.

Das Verhältnis der scholastischen Philosophie zur Theologie ist nicht derart, daß sie den Eigenbesitz ihres Formalobjektes, ihrer Prinzipien und konstruktiven Methode ausschließt oder beeinträchtigt (S. 248). Dagegen müssen wir der in einem Zitate aus Hogan (S. 250) ausgesprochenen Ansicht widersprechen, daß die von der Scholastik tief verschiedenen Systeme und Lehren „unter dem Patronage (!) von Descartes, Malebranche, Leibnitz, Balmes, Rosmini den neuen Geschlechtern ebenso familiär wurden, wie die reine Scholastik den Theologen der vergangenen Zeit. . . . Es war immerhin eine christliche Philosophie, treu dem Glauben und der Kirche, und die, wie jene von ehemals, dazu diente, die Dunkelheiten der geoffenbarten Wahrheit aufzuklären, die Lehren der Religion zu verteidigen, einen annehmbaren Frieden zwischen Vernunft und Glauben herzustellen“.

Über den guten Glauben der genannten Philosophen (S. 249) steht uns kein Urteil zu. Daß aber die Philosophie eines Descartes, Malebranche, Rosmini eine mehr als christlich gemeinte, eine objektiv christliche sei, ist entschieden zu bestreiten. Wenn diese Männer als Apologeten auftraten, so konnten ihre Argumente nur den Wert relativer, sog. argum. ad hominem haben, ohne wahrhaft wissenschaftlichen Wert zu besitzen; denn die wahre Philosophie kann eben nur eine sein, und nur diese steht in Harmonie mit der geoffenbarten Wahrheit. Im übrigen aber ist, von Balmes abgesehen, zu konstatieren, daß Descartes es ängstlich vermied, das Gebiet des Dogmas zu berühren, und mit der allgemeinen Versicherung seiner Unterwerfung unter die Autorität des kirchlichen Lehramts sich begnügte, ferner daß Leibnitz sein systema theolog., das die Lehre der katholischen Kirche darstellt, als diplomatische Grundlage für Unionsverhandlungen schrieb, dann daß die Gnadenlehre des Malebranche der kirchlichen Zensur verfiel, was endlich vom Systeme Rosminis im vollen Umfange gilt. Kurz, im günstigsten Falle

werden wir sagen müssen, daß die genannten Philosophen, vom Standpunkt der Theologie betrachtet — um mich des Vergleiches eines slavischen Dichters zu bedienen, — recht nüchterne und wackere Leute, aber schlechte Musikanten waren, d. h. ohne Bild gesprochen, daß sie über den christlichen Charakter ihrer Systeme einer für uns, nach den Erfahrungen der Geschichte der neueren Philosophie, offenkundigen Täuschung sich hingaben. Die Philosophie eines christlichen Philosophen ist eben nicht notwendig und immer eine christliche Philosophie.

In verstärktem Maße gilt das Gesagte von den katholischen Neukantianern (S. 252 ff.).

Beobachtung — führt der Vf. (Neuscholastik und moderne Wissenschaften) aus — auch die vulgäre, obgleich oberflächliche — ist in den meisten Fällen in ihren Informationen richtig, und alsdann wird die philosophische Abstraktion daraus sichere Prinzipien schöpfen, sie genügt aber nicht immer. In der Tat bedarf es keiner Experimente, um die absolute Gültigkeit der obersten metaphysischen Grundsätze sicherzustellen; es kann daher keineswegs befremden, wenn Logik und Metaphysik ihre vollendete Entwicklung erlangten, als das „Experiment“ noch in den Windeln lag. Ja selbst die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist durch die experimentelle Forschung, wie die einander aufhebenden atomistischen und dynamistischen Systeme beweisen, nicht um einen Schritt gefördert worden. Die Theorie von Form und Materie ist durch nichts erschüttert und findet auch im atomistischen Dynamismus, der dem Atom äußerlich aus dessen Natur nicht zu begreifende Kräfte anklebt, keinen wissenschaftlichen Ersatz.

Anders verhält es sich mit gewissen kosmologischen Vorstellungen, „die von allen Neuscholastikern abgewiesen werden“ (S. 270). Nicht unberührt kann die Neuscholastik von der modernen Art, die Probleme zu behandeln, bleiben, worin Positivität und Kritizismus herrschende Charaktere bilden (S. 274). Durch Kant ist das Problem der Gewißheit an die erste Stelle gerückt. Jeder Philosoph muß heutzutage der Frage nahetreten: „Gewährt die Analyse des Erkennens Garantien der Gewißheit?“ (S. 276).

Die milde Beurteilung des Phänomenalismus eines Hume, Stuart Mill u. a. (S. 280) entspricht nicht den Tatsachen; den Genannten wenigstens ist es mit der

Auflösung des Substanzbegriffes voller Ernst: wie es denn konsequenterweise, wenn man einmal Vernunft auf Sinnlichkeit reduziert, nicht anders sein kann.

Wenn der Vf. meint, es wäre ein Irrtum, gegen Hegel, Fichte u. a. mit den Argumenten des hl. Thomas gegen David von Dinant oder Avicebron zu streiten, so stellen wir von einem umfassenderen Standpunkt die Frage, ob z. B. die gegen die Eleaten und Heraklit ehemals vorgebrachten Beweismittel gegen Hegel, Fichte usw. ihre Geltung verlieren sollen?

Weit entfernt, daß die scholastische Theorie von Form und Stoff, von einer substanziellen Veränderung usw. (S. 287) durch die modernen Fortschritte in der Kenntnis der Erscheinungen hinfällig gemacht wären, ist keine andere Hypothese als die scholastische so geeignet zur Interpretation der Natur (S. 288). Der Versuch, alle Eigenschaften der Körper auf Gestalt und Bewegung zurückzuführen, ist ein chimärischer (S. 289). „Was den Dynamismus betrifft, der vor einigen Jahren so glänzend von Boscovich, P. Carbonnelle, Hirn, Palmieri verteidigt wurde, so ist sein Stern rasch verblichen. Die Leugnung einer formellen Ausdehnung und des passiven Elements des Körpers sind Theorien, welche von den wissenschaftlichen Arbeiten mehr und mehr als unhaltbar erwiesen werden“ (S. 292 A. 1).

Als Vorzug der scholastischen Psychologie ist die Erklärung der Wesenseinheit des Menschen hervorzuheben, gegenüber den Theorien des Descartes, Leibnitz bis zu dem psychischen Parallelismus der Neueren (S. 296).

In der „Kriteriologie“ tritt der „rationelle Dogmatismus“ dem methodischen Zweifel eines Descartes und dem übertriebenen Dogmatismus eines Balmes und Tongiorgi siegreich gegenüber (S. 299). Der gemäßigte Realismus des hl. Thomas hält die richtige Mitte zwischen dem Nominalismus Humes u. a. und dem extremen Realismus einer Gruppe deutscher Pantheisten[1] und Ontologisten.

„Die Ästhetik hat ihren genau bestimmten Platz in einem vollständigen Studium der neuscholastischen Philosophie; sie ist die natürliche Verlängerung ihrer Psychologie und Metaphysik“ (S. 309).

[1] In gewissem Betracht ist indes auch Hegel z. B. Nominalist, sofern er die Ideen nicht wie Platon als Realitäten betrachtet, sondern als subjektive Gebilde des in endlichen Intelligenzen erscheinenden absoluten Geistes. Hegel ist der karikierte, ins Subjektive übersetzte Parmenides.

Die naturgemäße Didaktik und Pädagogik finden in den psychologischen Lehren der Scholastik ihre Begründung (S. 312 ff.).

In der Moralphilosophie verlangt der Vf. eine Kontrolle der Bewußtseinsdaten durch soziale und ethnographische Beobachtungen (S. 321). Die Sociologie — in einem umfassenden Sinne verstanden — führte zur Erneuerung der Methoden des Naturrechts; die Neuscholastik soll daraus ihren Gewinn ziehen (S. 323).

Über Induktion und Theorie der Induktion sowie das Verhältnis der aristotelischen zur positivistischen Theorie St. Mills haben wir uns anderweitig ausgesprochen; ein besonderes Verdienst können wir in diesem Punkte dem Genannten nicht zugestehen (S. 325). Die Modernen verfallen nicht selten in den von Aristoteles gerügten Fehler, gleichzeitig die Wissenschaft und ihre Methode behandeln zu wollen, daher die Zersplitterung der Logik in partikuläre Methodologien (S. 326).

Das Werk schließt mit der Bemerkung, daß die Neuscholastik dem Phänomenalismus, der in gewisser Weise die von allen geatmete Atmosphäre bildet, und dem Neukantianismus einen rationellen Dogmatismus entgegenstelle; auch achtungswürdige Gegner geständen, daß der Neuthomismus die mit dem Kantianismus rivalisierende Philosophie sei und daß man mit ihr rechnen müsse. Den schließlichen Erfolg aber werde man nicht äußeren Faktoren, sondern dem doktrinalen Werte zu verdanken haben. Die äußere Autorität würde nicht genügen, käme nicht der innere Wert und die tiefe Vitalität der Lehren selbst hinzu (S. 329 ff.). Die neuscholastische Bewegung ist denn auch älter als ihre Bestätigung und Aufmunterung durch die Kundgebung Leos XIII. und beruht auf inneren, sachlich und geschichtlich vollberechtigten Gründen.

Unter den neueren deutschen Philosophen zieht, abgesehen von Kant, immer wieder der universelle Erfinder der Monadologie, Leibnitz, die Aufmerksamkeit auf sich. Wo immer man sich mit dem kritischen Resultate des unerkennbaren Ansich nicht befreunden mag und doch nicht den extremen Richtungen des absoluten Idealismus und des phänomenalistischen Positivismus verfallen möchte, ist man geneigt, um nicht gänzlich aus dem Fahrwasser des modernen Subjektivismus auszuscheiden und die dem modernen Geiste so unsympathischen scholastischen Bahnen

zu beschreiten, auf die vermittelnden Anschauungen des großen Leibnitz, der durch Ideen als die unmittelbar erfaßten Bewußtseinstatsachen zu einer objektiv-realen Welt durchdringen zu können glaubte, zurückzugreifen.

Unmittelbar in die Kenntnis der Leibnitzschen Philosophie einzuführen, macht sich die Veröffentlichung von (7) Leibnitz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Dr. Buchenau, mit Erläuterungen herausgegeben von Dr. E. Cassirer (Bd I), zur Aufgabe.

Um die Entstehungsbedingungen und damit zugleich die Bedingungen des Verständnisses der Leibnitzschen Philosophie zu veranschaulichen, sollte die bisherige strenge Scheidung zwischen den „metaphysischen" und den wissenschaftlichen Schriften aufgegeben werden (S. V). Der vorliegende Band enthält seinem Hauptinhalte nach die vorbereitenden Schriften zur Logik und Wissenschaftstheorie; die metaphysischen Abhandlungen sind einem zweiten Bande vorbehalten (S. VI).

Die Einleitung hebt als übereinstimmendes Merkmal der rationalistischen und empiristischen Richtung das „Problem der Methode als Grundmotiv der Systembildung" hervor. Als leitender Grundsatz der Leibnitzschen Methode gilt, daß in unserem Bewußtsein nichts entstehen könne, was nicht dessen ursprünglichen Bedingungen gemäß, also wenigstens der Möglichkeit nach aus ihnen allein ableitbar wäre (S. 3). Alles Wissen sei nur Aufhellung des Grundes unseres eigenen Geistes. — Das logische Verfahren gestaltet sich für Leibnitz zu einem erweiterten mathematischen, in welchem an die Stelle der Größe der Begriff der Ordnung tritt (S. 5). Vorgearbeitet hatte Descartes, der Lageverhältnisse auf Zahlenverhältnisse reduziert (S. 7). In der Leibnitzschen Neugestaltung der Geometrie ist der Begriff des Punktes zum Fundament genommen (S. 8).

Die Analysis des Unendlichen lasse sich als eine Anwendung des allgemeinen Gedankens der Loslösung der gedanklichen Formen und Operationen von den Inhalten und der Auffassung der gesetzlichen Beziehung als des eigentlichen logischen Prius des konkreten Inhalts auf die Größenlehre betrachten; sie stelle an die Spitze den Begriff der Funktion (S. 10). Somit wäre Leibnitz bereits Vertreter der sog. formalen Logik, welche die Formen des

Denkens von dem Inhalte, an welchem sie doch entstehen und haften, loslöst. Die Kehrseite dieser widernatürlichen Abstraktion ist die Vermischung der logischen und ontologischen Begriffe, die bei Kant zur Subjektivierung der intellegiblen Ordnung, bei Hegel aber zur Verabsolutierung derselben führte.

Der einzelne Zustand des Veränderlichen wird aus dem umfassenden und ursprünglichen Gesetz abgeleitet, durch das wir den Gesamtprozeß und die Bildung der Größe beherrscht denken. Diese Fassung des Gedankens leite zum Prinzip der Kontinuität, in welchem zunächst ein reines Postulat der Erkenntnis, ein Ordnungsprinzip für unsere Begriffe zum Ausdrucke komme (S. 11).

Die Einleitung schließt mit den Worten, der metaphysische Gedanke der Leibnitzschen Erkenntnislehre sei: „Die wirklichen Dinge und Vorgänge erhalten ihren Zusammenhang und Bestand in den ideellen, intelligiblen Ordnungen und Wahrheiten, die wir in uns selbst zu entdecken und aus dem eigenen Grunde des Bewußtseins zu begreifen vermögen“ (S. 12). Unverkennbar ist die Verwandtschaft dieses Grundgedankens mit der Kant-Hegelschen Ansicht von der Aktivität des menschlichen Denkens, das den Dingen das Gesetz vorschreibt, wodurch sie dem menschlichen Denken verständlich werden.

Da die Analysis des Unendlichen in der Leibnitzschen Philosophie eine entscheidende Rolle spielt, so sei die Frage aufgeworfen, was von dem Begriffe des unendlich Kleinen zu halten sei. Nach den einen ist es eine „Idee“ (Gratry), nach den andern eine Realität. Der wahren, von Leibnitz selbst als zulässig erklärten Ansicht zufolge kommt ihm nur die methodische Bedeutung zu, durch die Fiktion der Unterbrechung des kontinuierlichen Zusammenhangs und die Behandlung des Kontinuierlichen wie eines Diskreten das Gesetz einer ununterbrochenen Veränderung in einer Formel zum Ausdruck zu bringen, deren abstrakte Reinheit für jeden konkreten Fall durch ein veränderliches Element modifiziert und sozusagen getrübt ist.

Aufgenommen sind Schriften zur Logik und Methodenlehre, solche zur Mathematik, Phoronomie und Dynamik, endlich Schriften zur Metaphysik. Unter den phoronomischen und dynamischen nehmen die Streitschriften zwischen Leibnitz und Clarke den breitesten Raum ein. In der Einleitung des Herausgebers ist die Umgestaltung

hervorgehoben, die der Seinsbegriff infolge der Zurückführung alles Geschehens auf quantitative Verhältnisse durch Galilei und Descartes erfuhr. Für den letzteren ist die Größe Gegenstand und Materie, für Leibnitz aber eine besondere Form der Beziehung, lediglich für Erscheinungen Geltung besitzend (S. 108). Kriterium der Wahrheit einer Annahme ist ihre logische Begreiflichkeit. „Die durchgängige und unaufhebliche Relativität aller Bewegung bleibt das letzte Wort der logischen und erkenntnistheoretischen Analyse." Der Kampf, den Leibnitz und Newton um das Problem der Bewegung führten, ist ein Streit um Denkrichtungen. Gegen die Annahme, daß es sich hier um einen ausschließenden Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus handle, spricht die historische Betrachtung (S. 112). Clarke vertritt die Grundansichten Newtons. „In der Dialektik, die sich hier zwischen der logischen und physikalischen Betrachtung auftut, liegt die eigentliche sachliche und dialektische Anregung, die sich aus diesen Schriften gewinnen läßt." Durch Clarke wurde das wissenschaftliche Hauptproblem mit theologischem Beiwerk verstrickt (S. 113). Indes schon Newton, der die Realität der Bewegung von der Existenz eines gefäßartigen Raumes abhängig hielt, betrachtete Raum und Zeit als Attribute der Gottheit, als immaterielle, unendliche, absolute Wesenheiten. Leibnitz stellt dieser völlig absurden Vorstellung seinen unzureichenden Raumbegriff entgegen. Die Kontroverse zeigt deutlich, mit welcher Besonnenheit des Denkens das Problem des Raumes von Aristoteles und der Scholastik behandelt wurde. Das Studium der vorliegenden Schriften ist geeignet, jeden, der nicht hartnäckig in den empiristischen und idealistischen Vorurteilen der neueren Philosophie befangen ist, in der Überzeugung von der Überlegenheit und Wahrheit der scholastischen Grundanschauungen zu bestärken.

Wie die eben besprochene Publikation macht auch die neue (vierte) Auflage des (8) Wörterbuchs der philosophischen Grundbegriffe v. Dr. F. Kirchner, neubearbeitet von Dr. C. Michaelis, einen Bestandteil der Philosophischen Bibliothek (Leipzig, Dürr) aus. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen Artikel zu prüfen. Wir begnügen uns damit, einzelnes, für die Leser des Jahrbuchs besonders Interessantes hervorzuheben. Hierzu rechnen wir unter anderem die Artikel über „Protestan-

tismus und Philosophie" (S. 384 ff.) und über „Katholizismus und Philosophie" (S. 254 ff.). In diesem letzteren Artikel lesen wir: „Die Dominikaner haben . . . ihren Ordensbruder Thomas von Aquino, der die Lehre des Aristoteles mit der christlichen Überlieferung, die Lehre von dem vernünftigen und zweckvollen Zusammenhang des Weltalls mit dem Dogma von der Heilswirkung verschmolzen hatte, zu ihrem offiziellen Lehrer erklärt und seine Schriften dem Unterricht zugrunde gelegt. Auch von den Benediktinern, Karmelitern und Augustinern ist die Philosophie des Thomas bald anerkannt worden. Und obwohl sich die Franziskaner gegen sie ablehnend verhielten und die letzten Scholastiker über Thomas hinauszugehen versuchten, hat sich auch der Jesuitenorden Thomas zum Helfer im Unterricht der Jugend gewählt. Auf ihn haben, als den rechtgläubigen Philosophen der Kirche, viele Päpste vom XIV. bis XIX. Jahrhundert, von Clemens V. bis auf Pius IX. hingewiesen. Leo XIII. ist ihnen gefolgt und hat schon in seiner ersten Enzyklika „Inscrutabili Dei consilio" vom 21. April 1878 Thomas neben Augustin empfohlen. Die dritte Enzyklika „Aeterni Patris" vom 4. August 1879 erklärt dann die Philosophie als berufen, den Erweis der Wahrheit für die Grundlagen der Religion zu bringen, der Theologie Methode zu geben und eine Schutzwehr des Glaubens gegen feindliche Angriffe zu bilden. Sie weist dem Thomas von Aquino unter allen Philosophen den ersten Platz an und schreibt die Beschäftigung mit ihm allen Schulen vor. Seit dieser Enzyklika herrscht die Philosophie des Thomas in allen katholischen Lehranstalten. Die Philosophie des Katholizismus ist also der Neuthomismus" (S. 254 f.). Gegen diese Darstellung werden sich nicht wenige katholische Theologen und Philosophen in Deutschland und anderwärts verwahren, wir haben keinen Grund, daran Kritik zu üben; denn allerdings haben die höchsten Organe der Kirche von jeher die Lehre des hl. Thomas empfohlen, und es sind einfach Verlegenheitsphrasen, wenn deutschtümelnde katholische Gelehrte die päpstlichen Kundgebungen dahin ausdeuten wollen, daß man die Energie, die Liebe zur Wahrheit usw. usw., womit Thomas zu seiner Zeit die Studien betrieb, sich zum Vorbild machen solle. Was unser „Wörterbuch" richtig feststellt, daß die katholische Kirche eine bestimmte, gewissermaßen offizielle

Philosophie besitze und daß dies die thomistische sei, ist nun einmal Tatsache, die durch Reformer von der Art J. Müllers, der sich nicht entblödete, den großen Aquinaten als Wortphilosophen zu brandmarken, nicht aus der Welt geschafft wird.

Anders verhält es sich mit dem Protestantismus, der, wie ebenfalls das „Wörterbuch" konstatiert, als solcher keine Philosophie besitzt. Wer möchte hierin nicht einen Fingerzeig ersehen, in welch verschiedenem Verhältnis Katholizismus und Protestantismus zur „Rationalität" stehen? Wir sagen „Rationalität"; denn wenn es im Wörterbuch (a. a. O.) heißt, der Neuthomismus beruhe auf dem rationalistischen Grundgedanken, daß Glaube und Wissen sich zu einem einheitlichen System verbinden lassen, so ist der Ausdruck „rationalistisch" nicht berechtigt; denn Harmonie zwischen Glauben und Wissen ist etwas ganz anderes, als die rationalistische Behauptung der Begreiflichkeit des Dogmas und der Möglichkeit seiner Zurückführung auf Vernunft.

Der Katholizismus ist also vernunft- und philosophiefreundlich, dagegen der Protestantismus, wie wir sofort vernehmen werden, philosophielos und zwar, weil er vernunft- und philosophiefeindlich ist. Obgleich nämlich behauptet wird (im Art.: Protestantismus und Philosophie, S. 384 ff.), der Protestantismus zeige seinem Wesen nach eine Hinneigung zur Philosophie, sieht man sich doch zu dem Geständnis genötigt, daß eine Übereinstimmung zwischen Philosophie und Protestantismus viel weniger wahrscheinlich und viel schwieriger erreichbar sei, als dies im Mittelalter bei Katholizismus und Scholastik der Fall war. Wenn Kant der Philosoph des Protestantismus genannt worden sei, so liege eine Verwandtschaft vor, sofern der Protestantismus ethischer Glaube sei, wie im Grunde auch die Kantsche Philosophie; diese wie jener anerkennten das Sonderrecht des Glaubens und Wissens, und beide seien metaphysisch und ethisch Idealismus (S. 385 ff.).

Kant ist, nach unserer Ansicht, der Philosoph des Protestantismus insofern, als er den religiösen Subjektivismus entschiedener noch als Descartes auf das Gebiet der Philosophie übertrug. Wenn aber der Protestantismus keine Philosophie besitzt, so liegt der Grund darin, daß er in seinem positiven Gehalt, als orthodox lutherische

und reformatorische Lehre, mit der Vernunft in offenem Widerstreite steht. Von seinem Verhältnis zur Philosophie gilt, was ein geistvoller katholischer Philosoph von seinem Verhältnis zur Aufklärung sagt, sie sei nur indirekt durch die Reformation veranlaßt worden, einmal dadurch, daß sie das Beispiel der Empörung gab, dann dadurch, daß sie durch widersinnige Dogmen den Glauben in Mißkredit brachte.[1] Wir erinnern nur an die lutherische Auffassung der Erbsünde und an die calvinische absolute Reprobation. So erfolgte auch die von Descartes und Bacon ausgehende philosophische Bewegung einerseits als Übertragung der religiösen Revolution auf das Gebiet der Vernunft und Philosophie, anderseits aber auch in entschiedenem Gegensatze zum symbolischen und orthodoxen Protestantismus, der sich als solcher nun einmal in keiner Weise weder mit einer rationalen noch mit einer rationalistischen Philosophie in Übereinstimmung bringen läßt. Damit ist die Frage beantwortet, warum der Katholizismus, nicht aber der Protestantismus eine Philosophie besitzt, denn wie der erstere vernunftfreundlich, so ist der letztere vernunftfeindlich.

Im Artikel: Kantianismus ist auf Paulsen verwiesen. Kants Philosophie bestehe im Rationalismus, Formalismus, Kritizismus, Phänomenalismus, Idealismus, Indeterminismus, Ethizismus und Dualismus, es fehle ihm die strengere monistische (!) Abschließung (S. 248 f.).

Über die Neubearbeitung spricht sich Dr. Michaelis im Vorworte aus; sie sei in der Weise erfolgt, daß an dem von Kirchner gesetzten Ziele festgehalten worden sei. „Wer möglichst vollständige historische Nachweise über die Fassung der Begriffe bei den einzelnen Philosophen und namentlich auch bei den Scholastikern verlangt, wird daneben Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899, benutzen müssen. Wer dagegen abgerundete Begriffserörterungen und feste Definitionen vorzieht, dürfte in unserem Buche finden, was er sucht“ (S. VI).

Über das Eislersche Wörterbuch haben wir seinerzeit im Jahrbuch referiert. Der im vorliegenden Wörterbuch herrschende Geist läßt sich durch die Stellung Kirchners zur Metaphysik charakterisieren. Er meint, daß unter den

---

[1] Dr. Haffner, Die deutsche Aufklärung. 1864. S. 19 f.

Richtungen der Metaphysik die dualistische am wenigsten befriedige. In der Ausbildung der idealistischen Richtung, zu der auch alle Resultate der Naturwissenschaft und der Erkenntnistheorie hinleiten sollen, habe die deutsche Philosophie am meisten getan, und es dürfte der deutsche Geist auch dauernd in dieser Richtung seine Befriedigung finden (S. 302). Außer der idealistischen Richtung seien noch zwei andere denkbar, nämlich der Realismus und die Identitätsphilosophie. — Da der Idealismus eine einseitige Richtung ist, so kann diese Befriedigung nur eine sehr schwankende sein, wie der Taumel beweist, dem der „deutsche Geist" beim Wiederaufleben des Materialismus verfiel. Auch der Beifall, den der Darwinismus eine Zeitlang gerade bei deutschen „Denkern" fand, spricht nicht für die angeblich dauernde Befriedigung des deutschen Geistes im Idealismus. Aus den ewigen Schwankungen gibt es für diesen Geist keine andere Rettung als die Rückkehr zu jener Philosophie, die sich über die einseitigen Richtungen von „Realismus" (im modernen Sinne) und „Idealismus" zu einem Standpunkt erhebt, der zugleich dem Realen und Idealen gerecht wird.

Wie bedenklich die neueste deutsche Philosophie dem ideenlosen Phänomenalismus und Positivismus zuneigt, beweist die Schrift von (9) Dr. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt. Berücksichtigt sind auch philosophische Schriftsteller, wie Nietzsche, Carlyle, Ruskin, Tolstoi, Mäterlinck, außerdem Ostwalds Naturphilosophie (Vorwort). Den Reigen eröffnet Ed. v. Hartmann. An Stelle eines idealen Enthaltenseins als unbewußte Vorstellung und unbewußter Wille bei Hartmann will der Vf. „potenziell" setzen. Das Wort „ideal" spiele da ein mehrfaches Spiel. V. Hartmann ist eben im Idealismus befangen und läßt den Zweck, der ideal (als Gedanke) nur in der transzendenten Intelligenz vorhanden ist, als immanente Idee (unbewußte Vorstellung) bestehen. V. Hartmann setze voraus, alles sei nach Analogie unseres Bewußtseins mit Weglassung des Bewußtseins zu denken. Zwei Grundirrtümer hebt der Vf. hervor: 1. was wir als Anlage u. dgl. vorstellen, sei als Vorstellung in dem Ding vorhanden gewesen; 2. der Wille sei Realität — schaffend (S. 5), als ob der nach Analogie unseres Willens gedachte Wille eine reale, schöpferische Macht wäre (S. 18). (Der

Hartmannsche Wille ist eben nicht der absolut aktuale göttliche Wille, sondern eine reine Potenz — Subsistenz nennt ihn v. Hartmann, also wie nicht aktual, so auch nicht aktiv.) „Denn — so fragt der Vf. — die Vorstellung ist nicht aktuell, solange der Wille es nicht ist: wie soll es da aus der Stille der reinen Potenz je zu einem Aktus kommen?" (S. 24). Nicht nach naturwissenschaftlicher Methode (wie v. Hartmanns Motto lautet), sind die Ergebnisse der Philosophie des Unbewußten gewonnen, vielmehr wiederholen sie die Fehler begriffsdichtender Versuche (S. 33).

Der Vf. bringt hier einen ihm eigentümlichen, im weiteren oft wiederholten Gedanken zum Ausdruck, daß nicht von der formalen Zweckmäßigkeit der organischen Wesen, wohl aber von der mathematisch-mechanischen Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur, dem „Hauptstück von Gottes Wirksamkeit" (S. 63), auf eine mathematisch-mechanisch einheitliche Intelligenz als Schöpfer und Erhalter geschlossen werden könne. Als Grund ist angegeben, daß jene Zweckmäßigkeit inhaltlich vielfach gegenstrebend sei und daher von da aus der Gedanke vieler einander befehdender Götter entspringen würde. Diese seltsame Ansicht ist hinfällig, da die aus dem „Gegeneinanderstreben" der Organismen resultierende wunderbare harmonische Naturordnung auf eine zwecksetzende einheitliche Intelligenz hinweist, die in der unorganischen Welt mittels der darin herrschenden Gesetzmäßigkeit die zweckentsprechende Grundlage schuf. In Hartmanns Auffassungsweise wie in aller Identitätsphilosophie sieht der Vf. nur „wissenschaftlich herausgeputzten Animismus" (S. 39).

Auf v. Hartmann läßt der Vf. W. Wundt folgen. Dieser ist Spiritualist, läßt aber an die Stelle der geistigen Substanz den Willen treten. „Was wir andern Triebe nennen, nennt er schon Wille." „Die Wahrheit (?), daß wir unmittelbar nur die Inhalte unseres Bewußtseins kennen, verwandelt Wundt in den Satz, daß im Grunde es bloß eine Erfahrungswelt gebe, d. h. er sieht damit schon einen geistigen Monismus bewiesen" (S. 51). (Daß jene angebliche Wahrheit den Idealismus und Skeptizismus involviere, hat bereits der hl. Thomas erkannt.) Die Seele macht Wundt zu einer Verbindung von Tätigkeiten (a. a. O.). Die Seeleneinheit löst sich ihm in den Zusammenhang der Bewußtseinszustände auf (also Humescher Phänomenalis-

mus, S. 53). Seine Fassung des Gemeingeistes ist begriffsrealistisch, ein Rest des idealistischen Pantheismus (S. 57). Wundts „Ethik ist idealistischer Evolutionismus“ (S. 59).

Gegen Wundts Lehre, Gott realisiere sich selbst schaffend aus dunklen Trieben, gilt unter anderem „der Einwand der Scholastiker, daß ein sich selbst schaffendes Wesen logisch nicht denkbar sei“ (S. 61).

Paulsen bezeichnet seinen allgemeinen philosophischen Standpunkt als idealistischen Monismus. In den Vordergrund tritt wiederum der Wille. „Der Wille bestimmt die Grundrichtung sowohl der Weltanschauung als auch des praktischen Lebens“ (S. 64). (Hierin die tiefste Wurzel des Gegensatzes katholischer und protestantischer Denkweise!) Gelegentlich spricht hier der Vf. seine eigentümliche Ansicht von der Abhängigkeit des Geistigen im Menschen vom Körperlichen aus (S. 68). Er meint, nach Aristoteles könne der Geist unabhängig vom Leibe denken. Die richtige Erklärung gibt indes der hl. Thomas. Das Denken ist zwar an kein körperliches Organ gebunden, gleichwohl aber von der körperlich gebundenen Sinnlichkeit abhängig, seines (unmittelbaren) Objektes — des Intellegiblen im Sinnlichen — wegen. Gegen die pantheistische Naturbeseelung bemerkt der Vf., die Natur sei nicht nach der Weise unseres Geistes lebendig, aber auch nicht tot. Gewiß! drückt doch tot-sein eine Privation aus! Treffend erinnert der Vf. gegenüber dem Satze: Raum, Zeit und Kausalität sind von der Gattung im Laufe ihres langen Lebens allmählich entwickelt, daher jetzt a priori, dieser Herbert Spencersche (darwinistische!) Gedanke, soviel nachgesprochen auch in Deutschland (also bei dem Volke der Denker!), zeige recht deutlich, wie schwach es noch mit dem eigentlichen Denken bei uns bestellt sei. „Kausalität war immer a priori“ (S. 73), richtiger gesagt: Kausalität war nie anders als durch Vernunft erkannt, mittels, um uns kurz auszudrücken, aristotelischer, nicht Lockescher Abstraktion.

Gegen Frohschammers Phantasie, die „unendlicher Produktionen fähig“ sei, ist an die Tatsache erinnert, daß sie, wo die Sinnesempfindung von Anfang ausfiel, mit ausfällt (S. 77).

Nach Eucken sind die großen Wendepunkte des Denkens bis jetzt gewesen: Plato, die Gründung des Christentums, Luther, Kant. Sein „erstes und letztes Wort ist das

Subjekt und seine Innerlichkeit“ (S. 82). Vom historischen Christentum gibt er viel preis. Die Lehre von der Gottheit Christi lehnt er ab (S. 89).

Aussprüche Euckens sind: „Die Gottheit muß schließlich alles in allem sein . . . dies führt notwendig zu einer Annäherung an den Pantheismus“ (S. 91). Eucken — meint der Vf. – ist Stimmungsmensch, der seine Stimmungen in Weltbilder umsetzt (S. 94).

Noch ein Ausspruch des Vfs. sei angeführt, nämlich: „Daß man auf die religiösen inneren Erfahrungen allein nicht sich mit seinen Ansichten gründen soll, es führt in die Irre“ (S. 98).

Natorp ist Kantianer im Übergang zu Fichte (S. 99). Den Sätzen der Religion, meint Natorp, kommt nicht Erkenntniswahrheit, aber sittliche und ästhetische Wahrheit zu (S. 103). H. Siebeck. „Aufgegeben sind die Wunder . . . aufgegeben ist die Opfervorstellung des Paulus.“ „Siebecks Eigentümlichkeit steckt in der Auffassung der Persönlichkeit“ (S. 111). „Glaube ist ein Akt der inneren Freiheit, durch das aus dem Grunde der Persönlichkeit hervortretende selbstbewußte Wollen den bezeichneten Inhalt um seines eigentümlichen Wertes willen zu behaupten“ (S. 113). Der Vf. setzt den Behauptungen Siebecks seine Theorie der Abhängigkeit des Denkens von körperlichen Zuständen entgegen. Die obige Auffassung des Glaubens ist indes schon als Ausfluß der Lehre vom Willensprimat zu verwerfen. „Die Homogeneität von Gott und Welt ist die eigentliche Voraussetzung für die Metaphysik, ohne die ihr Beginnen keinen Sinn hätte.“ Das Unbedingte „beweisen hieße es zu einem Bedingten machen“; eine falsche Argumentation, als hieße — wie Jacobi (und nach ihm katholische Theologen, Klee, Kuhn) meinten — Beweisen aus Ursachen herstellen (S. 115).

Thiele verknüpft Elemente aus Fichte, der absoluten Philosophie, dem Kant der Monadologia physica und dem spekulativen Theismus (S. 122). „Was Thiele von Gott als causa sui . . . sagt, ist logisch nicht haltbar,“ wie schon die Scholastik lehrte (S. 124).

Nach E. Mach bleibt „die Humesche Kritik des Ursachebegriffs aufrecht“ (?) (S. 129). (Diese Kritik schlägt den Locke-Humeschen Empirismus, läßt aber den Vernunftbegriff der Ursache intakt!) Den Machschen Explikationen setzt der Vf. treffend entgegen, daß die Abhängigkeit in

der Geometrie und die zwischen Ursache und Wirkung in der Erfahrung ganz verschiedene seien (S. 132). Wir erinnern an die aristotelische Unterscheidung der causa formalis und der c. efficiens. Die Mathematik hat es mit dem Unbewegten zu tun, dagegen fällt die c. eff. in die Sphäre des realen Geschehens, der Veränderung. Mach „mag" den Substanz- oder Dingbegriff nicht. Körper besagt eine Verbindung sinnlicher Elemente (S. 137). Trotzdem entfaltet Mach eine Metaphysik und zwar des Willens, „als sei sie das Selbstverständlichste von der Welt" (S. 138). Gelegentlich meint hier der Vf., daß mit dem Darwinismus „wissenschaftlich" gerechnet werden müsse. Falls er an die Selektionstheorie denkt, kann von einer wissenschaftlichen Bedeutung des Darwinismus schlechterdings nicht die Rede sein.

„Ein bloßer Gradunterschied der Intelligenz (bei Mensch und Tier) erklärt alles." (So Mach.) Was Mach von Philosophie bietet, ist ein scheinbarer Phänomenalismus, der von einem evolutionistischen Willensmonismus dirigiert ist (S. 144). Fürwahr! ein herrlicher Forschritt der „unabhängigen" Philosophie: die monströse Verquikkung der widersprechendsten Richtungen! Daß Mach den Ursachbegriff durch den mathematischen Funktionsbegriff ersetzen wolle, haben wir schon oben vernommen (S. 155).

Nach **Avenarius** decken sich Sein und Denken auf allen Punkten mit dem Wahrgenommenen (S. 160). Alles Psychische ist restlos aus Schwankungen des Nervensystems abzuleiten (S. 164). — Die sog. **immanente** Philosophie ist vertreten von **Schuppe**, **Schubert-Soldern** und **Rehmke**. „Kein Gegenstand außerhalb des Bewußtseins" (S. 168).

Rehmke nimmt **ein** allumfassendes Bewußtsein an, welches „der abstrakte Grund jeglichen Seelenkonkreten ist" (S. 176). Der Vf. sieht hierin erneuerten Averroismus (S. 177).

Glogau sucht die spiritualistisch-idealistische Weltansicht mit Hilfe des Phänomenalismus der Materie und des Evolutionismus zu retten (S. 181).

In **Nietzsches** Entwicklung sind drei Perioden zu unterscheiden. Die erste ist schopenhauer-wagnerisch, die zweite heraklitisch, die dritte predigt die Umwertung aller Werte (A. a. O.). Seele ist gleich Bewußtsein, Bewußtsein ist eine Folge des Körpers (S. 197).

Wie der Vf. dazu kommt, mit Bütschli zu sagen, die prinzipielle Möglichkeit einer mechanistischen (physikochemischen) Erklärung der Lebensvorgänge sei bisher in keiner Weise widerlegt, ist schwer ersichtlich (S. 205). Vielleicht ist dies nur referierend gesagt; denn auch wenn nur die vegetativen Lebenserscheinungen gemeint sein sollen, so ist die Unmöglichkeit, daß unorganische Kräfte organisches Wachstum, Ernährung und Erzeugung bewirken, so evident, wie daß zweimal zwei vier ist. Nur wenn man, wie die Darwinisten, jede andere Erklärung als die mechanische als Annahme von „Wundern" perhorresziert, wird man den Brocken einer mechanischen Entstehung des Lebens und weiterhin des Bewußtseins und dann des Geistes hinunterschlucken. Dies heißt man dann „natürliche" Erklärung und setzt sie der „wunderbaren," sowohl der idealistischen als der theistischen entgegen. Dem „Leben" gegenüber ist die Lage der Physikochemiker und der Vitalisten keineswegs die gleiche.

In Nietzsches „Moral" lebt eigentlich das alte Sophistenideal wieder auf, wonach Recht ist der Vorteil des Stärkeren, *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (S. 229). Ein günstiges Urteil über die aristotelische Moral spricht der Vf. aus (S. 235).

Auf Nietzsche, dem wohl zuviel Aufmerksamkeit geschenkt ist (S. 181—236), folgt Rickert (S. 236—253).

Rickert macht den alten Trugschluß, das Sein in allem Seienden sei Gott, wo der logische Allgemeinbegriff Sein in begriffsrealistischer Weise zu einer überseienden Macht erhoben wird (S. 238). Der Naturwissenschaft schreibt Rickert vor, sie müsse auch das organische Leben mechanisch zu begreifen suchen (S. 241). Die Wirklichkeit hätte also ein Janusgesicht — einerseits durchgängig mechanisch, anderseits spiritualistisch zu begreifen. Mit Lotze will Rickert in dem, was sein soll, den Grund dessen suchen, was ist.

Liebmann dient als Probe, wie auch der Neukantianismus zur Gefühlsweise der absoluten Philosophie abschwenken kann (S. 253). — Ein Verteidiger erstand dem alten Kant in Goldschmidt; wer die Idee der Kritik gefaßt habe, könne sie so wenig wieder preisgeben, als ihr erster Urheber (S. 255 f.). Der Vf. sieht in der Lehre des hl. Thomas (S. 263), das natürliche Licht der Vernunft führe zu Gott, da es aus Gott komme, mit Unrecht einen Zirkelschluß; es handelt sich das eine Mal um die Ordnung des

Erkennens, das andere Mal um die Ordnung des Seins. Unterschiebe man doch nicht die Lehren der Traditionalisten der Scholastik.

Ostwald (S. 263—327) will sich mit relativen Resultaten begnügen. Ob Atome oder Moleküle wirklich vorhanden seien, lasse sich nicht entscheiden, da man damit nicht experimentieren könne. Jeder Stoff sei gekennzeichnet durch die Summe seiner Eigenschaften; man könne also in diesem Sinne von einem Fortbestehen der Elemente in der Verbindung nicht reden. Ostwald spricht sich gegen die Zurückführung der Wärme auf Bewegung aus. — „Alle Naturerscheinungen lassen sich in den Begriff der Energie einordnen." Formkraft, Volumkraft, Schwerkraft machen für Ostwald die Dinge aus. Das Eigentümliche des Lebens ist ihm Sammlung von Energie. Die Reizbarkeit des Organismus besitzt Analogien im Unorganischen. Generatio aequivoca ist wissenschaftlich möglich. An die Dauerhaftigkeit schließt sich Zweckmäßigkeit an (Darwinismus). Geistige Vorgänge sind Umwandlung chemischer Energie (statt: geistiges Geschehen nicht ohne Energieänderung).

Riehls Standpunkt läßt sich als Versuch deuten, zwischen Kant und Herbart zu vermitteln. In Wirklichkeit sind nach Riehl nicht zwei Vorgänge, ein psychischer und ein physiologischer, gegeben, sondern nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges (S. 331). Riehls Moral ist so charakterisiert: „Also platonische Moral ohne die höhere jenseitige Welt als Ziel alles menschlichen Lebens, kantische Moral ohne Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Belebungsmittel des nach Kant sonst leicht ermattenden sittlichen Bemühens" (S. 333).

Schulte-Tigges neigt dazu, daß Atome nur Vorstellungen und Bewußtsein seien, denen ein unbekanntes äußeres Sein entspricht (S. 337).

Für Thomas Carlyle ist die Außenwelt Erzeugnis der menschlichen Entwicklung. — Herb. Spencer betrachtet Materie, Bewegung, Kraft, auf welche selbst die Phänomene des Geistes und der menschlichen Gesellschaft zurückgeführt werden, als Symbole für eine unbekannte Realität, für das Absolute, so daß sich der Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus aufhebt (S. 363). Nach dem Vf. kann man Spencer als den zur absoluten Philosophie zurückgewandten Comteschen Positivismus ansehen (A. a. O.).

Thomas Hill Green ist inspiriert von der Idee eines die Welt durchdringenden Geistes, der sich in Staaten und Kirchen verkörpert (S. 366). Gott bestimmt sich zur Welt, ohne in seinen Bestimmungen gebunden zu sein, er realisiert sich in den Einzelheiten der Natur (S. 371).

Nach Bradley ist Gott selbst nicht, wenn ich nicht auch bin. Außerhalb des Endlichen ist das Absolute überhaupt nichts (S. 382 f.).

Wie bei Green und Bradley liegt auch bei Hodgson (sic) ein Panentheismus vor. An unklaren Gefühlen leiden Ruskins einem künstlerisch gerichteten edlen Herzen entsprungene Bekenntnisse (S. 388).

Taine leitet die Kenntnis des Allgemeinen aus der Erfahrung ab; das Ich ist ihm wie eine kontinuierliche Reihe von aneinanderstoßenden Ereignissen (S. 393). Die Tatsachen seien auf immer allgemeinere Formeln zu bringen (S. 395). Im Hintergrunde liegt ein naturalistischer Pantheismus (S. 398).

Ribots Hauptforce liegt in der Verwendung der krankhaften geistigen Zustände zur Aufhellung der normalen (S. 399). Den Allgemeinbegriff faßt er sensualistisch (S. 400). — Rénan steht unter Hegelschem Einfluß (S. 413).

Renouvier hält die Existenz von mehreren ersten Ursachen für das Wahrscheinlichere. Gott ist wesentlich ein höchst allgemeines Gesetz (S. 416 f.). Renouvier lehrt die Präexistenz des Menschen, der Nebularzustand sei eine Folge seines Abfalls, worin sich Baaderscher Einfluß zeigt. Einen extremen Idealismus spricht der Satz aus, daß mit dem Verschwinden des Bewußtseins in allen seinen Graden alle Objekte und die Welt verschwinden würden (S. 448),

Fouillée is Monist und Idealist. In der fundamentalen Einheit des Bewußtseins ist das universale Band zu suchen (S. 453). „Der Wille ist der Organismus von innen gesehen" (S. 456).

Boutroux (S. 466 ff.): „Naturgesetze sind bloße Formen, erworben durch lange Arbeit der Spontaneitäten. Das Gesetz der Trägheit ist ein Resultat der Gewohnheit." „Es gibt keine wahrhaften Ursachen als die freien Ursachen."

„Daß das ästhetische Element der Welt zum Erklärungsgrund derselben gemacht wird, ist sehr deutlich in Ravaisson, Lachelier, Janet" (S. 468).

Nach Sécrétan erniedrigt sich das Absolute, indem

es schafft, in die Syhäre der Relationen. „Das Wahre ist Synthese von Theismus und Pantheismus“ (S. 472).

W. James ist ein selbständiger Schüler der école criticiste Renouviers (S. 474). „Funktionelle Assoziation zwischen Bewegungen und Bewegungen, Empfindungen und Bewegungen, Empfindungen und Bildern, das ist der ganze Mechanismus des psychischen Lebens, und dieser Mechanismus ist ein physiologischer“ (S. 476). Das Ich kann nicht Aggregat, braucht aber auch nicht unveränderliche Substanz zu sein. Wenn wir religiös sind, so ist das Universum für uns nicht mehr ein bloßes „Es“, sondern ein „Du“. Gott selbst saugt vielleicht Lebenskraft und Lebenssteigerung aus unserem Glauben (S. 484). Gott ist (bei James) bald als Weltseele gefaßt bald biblisch schöpferisch, aber ohne Wunder außer innerer Anregung (S. 488).

In Mamianis Lehre findet sich der Begriffsrealismus, dem auch Herbert Syencers Unknowable angehört, durch Coleridge auf Schelling zurückgehend. — Kierkegard läßt den Glauben an Gott entstehen, indem der Mensch in unendlichem Interesse nach einer anderen Wirklichkeit als seiner eigenen fragt (S. 491).

A. Spir führt die Religion auf zwei Sätze zurück: Gott ist das wahrhaft eigene normale Wesen der Dinge; wer das Gute in reiner Hingebung an das Ideal tut, arbeitet für die Ewigkeit (S. 495).

Tolstoi ist Ethiker der Entselbstung. Seine Ansätze über Religion haben einen pantheistischen bezw. panentheistischen Anstrich.

Von Mäterlinck werden Aussprüche zitiert wie: „Gott ist ohne Zweifel nur der schönste von den Wünschen der Menschen.“ — Von Mäterlinck kommt der Vf. auf den Okkultismus und noch einmal auf James zu reden, demzufolge Geistigkeit die letzte Wirklichkeit, die wissenschaftliche Naturauffassung aber bloß symbolisch ist (S. 511). „Mystische Erscheinungen sind ebenso direkte Wahrnehmungen von Tatsachen für die, welche sie haben, wie irgend welche Empfindungen es für uns sind“ (S. 514). „Der ganze Standpunkt James' spricht sich in den Worten aus: Instinkt leitet, Intelligenz folgt nur. Dies ist die Tatsache“ (S. 217). Streng urteilt der Vf. von dem Satze: wahr sei, was gut wirkt (S. 526); mit ihm habe man auch Laster in England verteidigt: private vices public benefits. (Wir erinnern an die berüchtigte Bienenfabel).

In einem Nachtrag ist Cornelius' „Einleitung" erwähnt, dem Monismus der selbstverständliche Standpunkt der Philosophie sei. Nach Cornelius sind die Erscheinungen nicht kausal bedingt vor unserem Begreifen, sondern als frei zu betrachten. Er gesteht offen, daß man vom Empfindungsmonismus eigentlich auf den Solipsismus geführt werde, den nur die Fremdartigkeit, welche die gesamte belebte Welt durch diese Anschauungen erhalte, als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen lasse (S. 533).

Das Bild, das der neueste Zustand der Philosophie außerhalb der Neuscholastik bietet, ist kein erfreuliches. Monismus, Idealismus, Agnostizismus, Phänomenalismus, ein unsicher tastender Eklektizismus charakterisiert denselben. Er gleicht einem Trümmerfelde, das mit allen Mitteln der Kritik zu reinigen, um darauf den soliden Bau der christlichen Philosophie in erweitertem Maßstabe neu zu errichten das Ziel unserer Bestrebungen sein muß. Daß dieselben nicht erfolglos sind, zeigt der Vf. selbst, der in dem Besten seiner kritischen Bemerkungen sich in erfreulicher Weise den neuscholastischen Anschauungen nähert.

DIE GESCHAFFENEN GEISTER UND DAS ÜBEL.

Von

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.

Ähnlich wie in Gott (dieses Jahrb. XVIII. S. 327 ff.) gibt es auch in den Geschöpfen kein Übel. Dies zeigt der Areopagite an der Geister- und Körperwelt; zunächst an den geschaffenen Geistern: Engeln, Dämonen, Seelen. Wir folgen wiederum der Erklärung des Aquinaten (Commentarium, lectio 18 spp.): „Postquam Dionysius ostendit quod in Deo non est malum, incipit ostendere quod in creaturis malum non sit aliquid."

1. In den Engeln ist durchaus kein Übel. Dies ergibt sich aus dem Namen und aus der Begriffsbestimmung: „Et primo ostendit de Angelis bonis, quod in eis nullo modo sit malum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem . . . Circa primum duo facit. Primo ponit expositionem angelici nominis;

secundo ex illa expositione accipit definitionem Angeli . . ." Der Engel als Bote verkündet der göttlichen Güte ähnlich diese Güte, insofern er an derselben teilnimmt, wie z. B. die helle Luft, von der Sonne erleuchtet, deren Klarheit verkündet: „Circa primum sciendum est, quod Angelus nuntius interpretatur. Dicitur ergo divinae bonitati conformis annuntiare divinam bonitatem, inquantum in Angelis secundario per participationem existit quod primo enunciatur de Deo, non secundum participationem, sed secundum causam, sicut si dicerem, quod aër illuminatus annunciat claritatem solis, inquantum secundario et participative est in aëre, et primo et causaliter est in sole." Was nun teilnimmt an einer Eigenschaft irgend eines Wesens, welches jene Eigenschaft in erster Linie und ursächlich besitzt, ist Abbild jenes Wesens. Des Abbildes Tätigkeit ist es, das Urbild zu offenbaren. Demgemäß ist die Bekanntmachung des guten Engels eine Offenbarung des göttlichen Lichtes, welches uns wegen seiner Erhabenheit und Einfachheit verborgen ist: „Et quia illud quod participative et secundario habet aliquid, est imago ejus quod primo et causaliter habet illud, et actus imaginis est ut manifestet illud cujus est imago; consequenter concludit notificationem quamdam boni Angeli, manifestationem divini luminis, quod est nobis occultum propter sui excellentiam et simplicitatem." Der Engel ist Abbild Gottes, ähnlich wie das Spiegelbild Abbild dessen ist, welcher sich im Spiegel beschaut: „Hanc autem notificationem manifestat consequenter: et primo manifestat quomodo Angelus sit imago Dei; secundo quomodo sit manifestatio occulti luminis . . . Quod autem Angelus sit imago Dei, manifestat per quoddam sensibile exemplum. Videmus enim sensibiliter quod in speculo repraesentatur imago videntis."

Wie der Spiegel seiner Wesenheit nach fähig ist, irgend ein Bild aufzunehmen, so ist auch der Engel von Natur aus geeignet, ein reiner, heller, makelloser Spiegel Gottes zu sein: „Est autem in speculo duo considerare. Primo quidem substantiam ipsius speculi. Unde per quamdam similitudinem Angelum secundum suam naturam vocat speculum. Requiritur autem in speculo quaedam opportunitas ad recipiendam imaginem alicujus rei; quae quidem opportunitas invenitur in Angelo, qui quidem dicitur ‚speculum purum' propter simplicitatem et immaterialitatem suae naturae, ‚clarissimum' autem propter perfectissimam par-

ticipationem intellectualis luminis, ‚incontaminatum' autem, inquantum nihil est in Angelo repugnans rectitudini ejus, quae ad sanctitatem pertinet. Nam proprie sancta contaminari dicuntur. Dicitur autem ‚incoinquinatum', inquantum nihil est in Angelo repugnans puritati naturae, ‚et immaculatum', inquantum nihil est in eo repugnans claritati intellectus." Wie aber der Spiegel wirklich das Bild aufnimmt, so strahlt auch der Engel das Bild Gottes wieder; und zwar wegen der sehr guten Einrichtung der Engelnatur vollkommen: „Sic autem descripta opportunitate istius speculi, exponit receptionem similitudinis, secundum quam imago dicitur; et dicit, quod suscipit ‚totam pulchritudinem boniformis deiformitatis', idest similitudinis ad Dei bonitatem comparatam: quia si optime disposita est natura Angeli, oportet quod perfecte suscipiat dictam similitudinem."

Darin jedoch unterscheidet sich der Engel vom Spiegel, daß er nicht die volle Schönheit Gottes wegen seiner geschöpflichen Unvollkommenheit abbilden kann, sondern nur teilweise: „Sed considerandum est, quod non dicit quod suscipiat totam pulchritudinem Deitatis, sed deiformitatis: quia impossibile est quod in aliquo creato speculo recipiatur tota pulchritudo Dei; sed in aliquo creato speculo propter sui puritatem et claritatem recipitur perfecte tota pulchritudo quae est possibilis esse in creatura per assimilationem ad Deum. Et quia deiformitas creaturae semper est ex parte, et non tota, propter hoc temperavit, addens: ‚Si est conveniens dicere'." Insofern nun ist der Engel Abbild Gottes. Als solches offenbart er das verborgene göttliche Licht. Weil er nämlich vollkommen die Ähnlichkeit der göttlichen Schönheit aufnimmt, strahlt er in sich ab, soweit es dem Geschöpfe möglich ist, die ganz verborgene, unendliche Güte Gottes: „Ostenso igitur quomodo Angelus sit imago, ostendit consequenter quomodo manifestat divinum bonum (i. e. lumen): et dicit, quod ex hoc ipso quod perfecte recipit divinae pulchritudinis similitudinem, fit hoc consequenter quod in ipso resplendet quodammodo, sicut est possibile creaturae, bonitas ‚silentii, quod est in abditis', idest occultis Dei, qui exprimi non potest propter hoc quod occultus est intellectui creato." Das kommt eben daher, weil der Engel dazu eingerichtet ist, Gottes Bild in sich aufzunehmen: „Dicit autem, ‚Faciens', non active, sed dispositive; sicut si dicerem, quod

speculum facit in seipso resplendere imaginem alicujus corporis, ex hoc ipso quod est dispositum ad recipiendum ejus similitudinem.“ Weil daher der Engel ein so vollkommenes Abbild der göttlichen Güte ist, die Güte aber alles Übel ausschließt, kann folgerichtig in den Engeln kein Übel sein. „Quia igitur Angelus est tam perfecta imago divinae bonitatis, bonitas autem nullum malum compatitur; sequitur quod neque in Angelis sit malum.“ Damit ist bewiesen, daß in den guten Engeln durchaus kein Übel sich findet.

Der Areopagite geht dann zur Widerlegung eines Einwurfes über. Es könnte nämlich einer sagen, die Engel seien insoweit böse, als sie die Sünder strafen. Sagt doch der göttliche Heiland ausdrücklich, daß sie dies tun. Es fragt sich also, ob sie deshalb böse seien: „Deinde cum dicit, ‚Sed eo quod puniunt peccantes, sunt mali?‘ excludit objectionem. Et primo ponit eam. Posset enim aliquis dicere, quod in eo ipso quod Angeli puniunt peccatores, sunt mali. Et quod puniant peccatores, expresse habetur Matth. 13 quod ejicient de regno omnia scandala. Est ergo quaestio, an eo quod puniant, sint mali.“ Das ist nun nicht der Fall; ebensowenig die weltliche oder geistliche Obrigkeit deshalb böse ist, weil sie die Schlechten strafen: „Secundo ostendit quod non propter hoc possunt dici mali, quia secundum eamdem rationen etiam illi qui castigant malos, puniendo eos, essent mali, sicut judices et magistri: et similiter sequeretur quod aliqui sacerdotum, qui excludunt ‚immundum‘, idest peccatorem, ‚a divinis mysteriis‘, excommunicando eum, essent mali: quod est contra Apostolum, qui hoc praecipit 1 Corinth. 5.“ Gestraft werden ist eben schlechthin und an sich kein Übel, vielmehr ein Gut, weil es gerecht ist; beziehungsweise jedoch ist es ein Übel, insofern es irgend eines Gutes beraubt. Aber sündigen ist durchaus ein Übel. Der ist also nicht böse, welcher einen Sünder straft, sondern der, welcher sündigt: „Sed quia multiplicare inconveniens non est solvere, ideo tertio solvit omnia praemissa; et dicit, quod puniri non est malum simpliciter et secundum se, sed est secundum se bonum, cum sit justum; sed est malum secundum quid, inquantum privat aliquod bonum alicujus. Sed fieri peccatorem, hoc est simpliciter malum: et ideo ille qui punit peccatorem, non est malus; sed est malus ille qui peccat.“ Auch ist es an sich kein Übel, in gerechter Weise vom Heiligtum

ausgeschlossen zu werden. Das ist vielmehr ein Übel schlechthin, wenn einer sündigt und von der Heiligkeit abweicht und dadurch für Göttliches ungeeignet wird. Es sündigt auch nicht der, welcher ausschließt, sondern jener, welcher etwas tut, um dessentwillen er die Ausschließung verdient: „Eadem ratione non est secundum se malum exludi a sanctis secundum justitiam; sed secundum se malum est quod inquinetur aliquis per peccatum et discedat a sanctitate, et per hoc fiat non idoneus ad divina, quae sunt secundum se incontaminata. Et non peccat ille qui excommunicat; sed ille peccat qui facit aliquid unde fit excommunicatione dignus."

2. Von den guten Engeln geht der große hl. Dionysius über zu den bösen Engeln, zu den Dämonen. Aber selbst diese sind nicht von Natur böse: „Postquam Dionysius ostendit quod malum non est in Angelis, hic ostendit quod non sit in daemonibus; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod daemones non sunt naturaliter mali; secundo qualiter mali sunt. . . ." Die Dämonen sind nicht von Natur schlecht aus vier Gründen. Gutes verursacht nicht etwas von Natur Übeles. Alles nun in der Welt ist von Gott, dem Urgute selber, verursacht, auch die Dämonen. Also sind diese nicht von Natur aus böse: „Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima talis est. Ex bono non causatur aliquid naturaliter malum. Sed omnia quae sunt in mundo, sunt causata a Deo, qui est ipsum primum bonum, inter quae sunt daemones. Ergo daemones non sunt naturaliter mali." Wie früher gezeigt worden, ist das Übel weder für sich bestehend, noch in den Dingen. Wären nun die Dämonen von Natur schlecht, dann gehörten sie nicht zu den verschiedenen Dingen: „Secunda ratio talis est. Ostensum est quod malum neque est existens, neque est in existentibus. Si igitur daemones essent naturaliter mali, non essent de numero existentium." Was einem Dinge von Natur aus zukommt, das kommt ihm immer zu. Wenn also die Dämonen von Natur schlecht wären, dann wären sie immer so gewesen. Sie wären dann nicht aus guten Engeln böse geworden, wie es der katholische Glaube lehrt: „Tertia ratio talis est. Illud quod naturaliter convenit alicui, semper ei convenit. Si igitur daemones essent naturaliter mali, semper fuissent mali, et non fuissent transmutati de bono in malum, ut fides catholica confitetur." Sind die Dämonen von Natur böse, dann sind

sie entweder sich selbst oder andern natürlicherweise böse. Sind sie sich selber böse, so verderben sie sich selber; denn es gehört zum Wesen des Übels zu schaden und zu verderben. Das ist aber unmöglich; denn nichts verdirbt sich selbst von Natur aus: „Quarta ratio talis est, quod si daemones sunt naturaliter mali, aut sunt naturaliter mali sibi ipsis, aut aliis. Si sibi ipsis, cum de ratione mali sit quod noceat et corrumpat, sequitur quod corrumpant seipsos; quod est impossibile: nihil enim est corruptivum sui ipsius secundum naturam." Sind sie von Natur anderm böse, dann verderben sie von Natur aus anderes. Es fragt sich also, was oder wie sie so verderben: ob die Wesenheit oder die Kraft oder die Tätigkeit; denn diese finden sich in allen Dingen: „Si autem sunt naturaliter mali aliis, ergo naturaliter corrumpunt alia. Quaeritur ergo quid naturaliter corrumpant, vel quomodo corrumpant: utrum substantiam aut virtutem aut operationem; quae tria inveniuntur in rebus omnibus."

Sollen die Dämonen böse sein von Natur, weil sie die Wesenheit eines Dinges verderben, so sprechen dagegen drei Gründe. Was naturgemäß anderes verdirbt, ist kein Übel von Natur aus d. i. kein Übel ganz und gar; denn eben das Einhalten der Ordnung der Natur ist ein Gut der Natur. Wenn aber das Übel die Wesenheit verdirbt, tut es dies nur naturgemäß; denn es verdirbt nur solches, welches verderbnisfähig ist. Es wird also kein Übel sein von Natur aus: „Si detur quod sunt naturaliter mali, quia corrumpunt substantiam alicujus; contra hoc objicit tribus rationibus: quarum prima talis est. Nihil quod est corruptivum alterius secundum ordinem naturae est malum naturaliter; quia hoc ipsum quod est conservare naturae ordinem, est bonum naturae. Sed si malum corrumpat substantiam, non facit hoc praeter naturae ordinem: non enim corrumpit incorruptibilia, sed ea quae sunt corruptionis susceptiva. Non ergo erit secundum naturam malum." Was etwas von Natur aus ist, das ist es schlechthin und in jeder Beziehung; wie z. B. das Feuer stets warm ist. Wenn also etwas natürlicherweise ein Übel ist, so wird es das einfachhin sein, sowohl inbezug auf anderes, wie inbezug auf sich selbst. Das aber ist dem Gesagten nach unmöglich: „Secunda ratio talis est. Illud quod est naturaliter tale, simpliciter et respectu cujuscumque est tale; sicut illud quod est naturalitnr calidum, simpliciter

et respectu cujuscumque est calidum, sicut ignis. Si igitur aliquid naturaliter est malum, erit simpliciter malum, et respectu cujuscumque, et respectu sui ipsius; quod est impossibile, ut dictum est." Kein Ding wird verdorben durch ein Übel hinsichtlich der Wesenheit oder Natur der üblen Sache selber; wie z. B. im schlechten Menschen die Wesenheit und Natur des Menschen bleibt. Es wird vielmehr etwas Übel genannt, insofern das naturgemäße harmonische Maß durch irgend einen Mangel an Ordnung, zwar nicht ganz, aber teilweise gestört wird: „Tertia ratio talis est. Nullum existentium corrumpitur per malum quantum ad ipsam substantiam vel naturam rei quae dicitur mala; sicut in homine malo manet substantia et natura hominis. Sed dicitur aliquid malum per hoc quod ‚ratio,' idest proportio, ‚harmoniae et commensurationis', quae est secundum naturam, debilitatur per aliquem defectum ordinis; ita tamen quod non totaliter tollitur, sed aliquantulum manet." Wäre diese Störung eine vollständige, so würde sie den Träger selber und infolgedessen die Verderbnis im Träger vernichten. Also verdirbt eine solche Verderbnis sich selber. Somit ist das nur beziehungsweise Schwache nicht ein Übel von Natur aus, sondern ein mangelhaftes Gut. Denn unter allen Dingen findet sich keines, welches alles Guten bar ist: „Ista ‚autem infirmitas,' quae debilitatur talis proportio, ‚non est perfecta'; quia si esset perfecta, destrueret ipsum subjectum, et per consequens corruptionem quae est in subjecto; et sic talis corruptio corrumpit seipsam. Hoc ergo quod est infirmum, non simpliciter, sed secundum quid, non est naturaliter malum, sed bonum cum defectu: quia illud quod omnino expers est boni, non potest inveniri inter existentia." Gleiches gilt vom Verderben der natürlichen Kraft. Wenn diese nämlich immer zurückbliebe in der üblen oder durch das Übel verdorbenen Sache, würde sie durch das Übel verdorben. Mithin gibt es kein Übel von Natur aus: „Eadem ratio est de corruptione virtutis naturalis quia si semper remaneret in re quae dicitur mala vel corrupta per malum corrumperetur per malum. Relinquitur ergo quod nihil est malum secundum naturam."

Da nun die Dämonen von Natur aus nicht böse sind, fragt es sich, wie sie denn böse geworden sind. Gott hat sie doch geschaffen, die ewige Güte selber. Gutes aber bringt nur Gutes hervor und erhält dasselbe: „Deinde

cum dicit ‚Quomodo a Deo facti sunt mali daemones?‘ ostendit quomodo sit malum in daemonibus: et primo quaestionem movet; secundo solvit.... Quaerit ergo primo quomodo daemones, cum sint facti a Deo, sint mali. Boni enim est bona producere et conservare.“ Schlecht werden die Dämonen genannt wegen eines Mangels des Guten; und zwar aus eigenem fehlt ihnen das Gute: „Deinde cum dicit, ‚et quidem mali dicuntur,‘ solvit propositam quaestionem: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod daemones dicuntur mali, non secundum aliquam naturam, sed secundum defectum boni; secundo ostendit quod iste defectus in eis non est ex variatione ipsius boni, sed ex eorum voluntate. . . .“ Daß aber die Dämonen nicht natürlicherweise böse sind, sondern weil sie irgend eines Gutes entbehren, dafür sprechen drei Gründe. Zunächst spricht dafür das Ansehen der Hl. Schrift. Diese sagt nämlich, die Dämonen würden nicht schlecht genannt, insoweit sie sind. Denn ihr Sein ist vom Guten, von Gott verursacht, von welchem sie auch ihre gute Wesenheit erhalten haben. Sie heißen vielmehr schlecht, insoweit sie nicht sind, insofern sie nämlich ihren Vorrang aus Schwäche nicht bewahrt haben: „Quod autem daemones non sint mali naturaliter, sed secundum quod carent aliquo bono, tripliciter ostendit. Primo quidem per auctoritatem sacrae Scripturae; et dicit, quod sic debet aliquis dicere, quod daemones dicuntur mali, non inquantum sunt, quia ex bono, scilicet Deo, causatur eorum esse, et ab eodem bonam essentiam obtinuerunt; sed dicuntur mali inquantum non sunt, prout scilicet sunt infirmi servare principatum sui ipsorum, ut dicunt eloquia sacrae Scripturae. Et sumitur hoc de Canonica Judae, ubi vers. 6 dicitur ‚Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum . . . vinculis aeternis reservavit‘.“ Man sagt aber, sie hätten ihren Vorrang nicht bewahrt, weil sie ihre ursprüngliche Unschuld nicht behalten haben; oder weil sie sich von Gott, ihrem Ursprunge, abwandten: „Dicuntur autem non servasse suum principatum, vel quia non servaverunt snam innocentiam, in qua a principio conditi sunt, vel quia a Deo, qui est eorum principium, sunt aversi. Et huic expositioni consonat quod subdit: Non enim dicimus daemones fieri malos, nisi in hoc quod carent habitu et operatione, per quam ordinari deberent in bona divina.“

Den zweiten Grund teilt er dreifach ab. Er zeigt,

daß die Dämonen nur durch Mangel eines Gutes schlecht sind, nicht von Natur; daß sie nicht ganz des Guten entbehren; und an welchem Gute sie Mangel leiden: „Secundo, cum subdit, ‚Et aliter. Si natura mali daemones, semper mali; et quidem malum instabile est: igitur si semper eodem modo se habent, non mali:‘ ostendit idem per secundam rationem; et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod daemones non sunt naturaliter mali, sed per defectum alicujus boni: secundo quod non totaliter bono carent, . . . tertio ostendit cujus boni in eis defectus sit . . .“ Wären die Dämonen von Natur schlecht, dann wären sie es immer; denn was einem natürlicherweise innewohnt, das hat er immer. Nun ist aber alle Unbeständigkeit vom Übel, Beständigkeit dagegen eine Eigenschaft des Guten. Eben darum verlangt ja alles möglichst nach immerwährender Dauer. Wenn sie sich also immer in gleicher Weise verhalten, sind sie offenbar nicht von Natur schlecht. Die Annahme, sie seien von Natur aus böse, ist demnach unmöglich. Sie können also nur böse sein, weil ihnen einige Güter fehlen, welche den Engeln zukommen: „Circa primum ponit talem rationem. Si daemones essent naturaliter mali, semper essent mali; quia quod naturaliter inest alicui, semper inest ei. Sed si semper sunt mali, non naturaliter sunt mali: quod sic probat, quia omne instabile est quoddam malum; et esse semper idem, est proprium boni: unde videmus, quod omnia sempiternitatem desiderant, quantum possibile est. Et sic apparet quod si semper se habent eodem modo; quod non sunt naturaliter mali: ergo de primo ad ultimum, si sunt naturaliter mali, non sunt naturaliter mali: quod est impossibile. Sic igitur patet quod si non semper sunt mali, quia hoc est proprium boni, non erant naturaliter mali; sed per defectum aliquorum bonorum, quae debentur Angelis.“ Ferner sind sie nicht ganz des Guten beraubt. Sie nehmen vielmehr am Guten teil, wie sie sind, leben, verstehen und verlangen; und zwar letzteres nur nach einem wahren oder scheinbaren Gute: „Deinde cum dicit, ‚Et non omnino expertes boni,‘ ostendit quod non totaliter bono privantur; et dicit, quod non sunt omnino expertes boni: participant enim bono, inquantum ‚sunt et vivunt et intelligunt,‘ et inquantum est in eis aliquis ‚motus desiderii,‘ qui non tendit nisi in bonum verum vel apparens.“

Die Dämonen werden schlecht, böse genannt, weil sie

es fehlen lassen in der ihrer Natur angemessenen Tätigkeit: „Deinde cum dicit, ‚Mali autem esse dicuntur propter hoc quod infirmantur circa operationem secundum naturam', ostendit secundum cujus boni defectum dicuntur mali; propter hoc scilicet quod defective se habent in operatione quae competit naturae eorum." Wie nun geschieht das? Was natürlicherweise einem andern Dinge unterworfen ist, hat sein Gut darin, daß es diesem folgt; wie z. B. das Gut des sinnlichen Begehrens im Menschen darin besteht, daß es von der Vernunft geregelt wird. Jeder Wille aber des Engels und des Menschen ist von Natur aus Gott untergeben. Das Gut dieses Willens ist es also, vom göttlichen Willen geleitet zu werden. Mithin ist die Abkehr von der Richtschnur des göttlichen Willens ein Übel in den Dämonen: „Et quo ordine hoc eveniat, consequenter ostendit, dicens: ‚Aversio igitur est ipsis malum.' Ubi considerandum est, quod omne illud quod est naturaliter subjectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur; sicut bonum appetitus sensibilium in homine est quod reguletur ratione. Omnis autem voluntas et Angeli et hominis est Deo naturaliter subdita. Bonum igitur voluntatis angelicae et humanae est ut a divina voluntate reguletur. Aversio igitur a regula divinae voluntatis est malum in daemonibus." Jedes Begehren, welches abweicht von seiner Regel, strebt unregelmäßig, unmäßig nach seinem Gegenstande; wie z. B. das sinnliche Begehren übermäßig nach dem sinnlich Ergötzlichen strebt, wenn es sich nicht von der Vernunft leiten läßt. So strebt also und verlangt der Wille der Dämonen, der sich abgekehrt hat vom göttlichen Willen, über Gebühr nach seinem Gute; weil sie eben sich etwas ersehnen, welches über ihren Stand hinausgeht: „Omnis autem appetitus deficiens a sua regula tendit in suum objectum ultra quam rectum sit; sicut concupiscibilis in delectabile secundum sensum plus debito tendit, quando ratione non regulatur. Sic igitur voluntas daemonum aversa a regula divinae voluntatis, magis debito in appetitum sui boni tendit: et hoc est quod subdit: ‚Et convenientium ipsis excessus:' quia scilicet appetiverunt sibi aliquid quod excedebat conditionem eorum." Alles nun, was naturgemäß auf bestimmte Weise ein Ziel erreichen soll, wird dieses nicht erreichen, wenn es von solcher Weise abweicht. Die Engel aber sollen naturgemäß ihr Endziel dadurch erreichen, daß sie ihren Willen dem

göttlichen unterwerfen. Halten sie diese Richtschnur nicht ein, so kommen sie nicht zu ihrem Endziel. Sie erlangen ihre Vollkommenheit nicht, bleiben vielmehr unvollkommen und infolgedessen ohnmächtig: „Omne autem quod natum est consequi aliquem finem per determinatum modum, si recedat ab illo modo finem consequi non potest. Modus autem quo Angeli nati sunt consequi ultimum finem suae voluntatis, est per voluntatem moderatam secundum divinam regulam. Si igitur excedant istum modum, non consequentur finem: et hoc est quod subdit, ‚Et non consecutio.‘ Omne autem quod non consequitur suam perfectionem, remanet imperfectum; unde subditur, ‚Et imperfectio.‘ Omne autem imperfectum, inquantum hujusmodi, est impotens; unde subditur ‚Et impotentia‘.“ Anstatt ihre Vollkommenheit zu bewahren, wird ihre Kraft schwach, flieht und fällt. Sie erreichen ihr Endziel nicht, verfehlen es vielmehr und stürzen in Sünde: „Et quia virtus est perfectio potentiae, sequitur circa virtutem, quae salvare perfectionem ipsorum poterat, ‚infirmitas et fuga et casus‘. Et ponit hic tria secundum ea quae accidunt apud homines. Si enim aliquis sit infirmus ad resistendum alicui vel ad consequendum aliquid, fugit ab illo, et fugiens propter infirmitatem cadit. Et similiter daemones infirmati circa consecutionem divini finis, fugiunt ab eo et cadunt praecipitati in peccatum.“

Daß die Dämonen nicht naturgemäß böse sind, sondern infolge Mangels eines Gutes, dafür bringen andere noch einen dritten Grund vor. Sie hielten nämlich die Dämonen für Lebewesen mit einem Luftleib, vernünftigem Geiste, sinnlich-geistigem Begehrungsvermögen, und der Dauer nach ewig: „Deinde cum dicit, ‚Et aliter, quid est in daemonibus malum?‘ ostendit tertio modo quod daemones non dicuntur mali secundum naturam, sed secundum defectum alicujus boni; et hoc secundum opinionem aliorum. Quidam enim posuerunt daemones esse animalia corpore aërea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna, ut Apulejus dicit et Augustinus introducit 9 de civit. Dei.“ Diese meinen also, in den Dämonen sei sinnliches Erkennen und Begehren. Das war nicht die Meinung des Areopagiten. Er nannte ja die Engel unstofflich und unsterblich. Hier aber nennt er die Dämonen böse durch Abfall von den guten Engeln. Offenbar meinte er demnach nicht, daß die Dämonen körperlich und sinnlich-geistig seien:

„Secundum ergo horum opinionem in daemonibus est vis sensibilis et appetitus passivus, qui est sensitivus, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Haec autem opinio non fuit Dionysii: quod patet ex eo quod supra dixit Angelos immateriales et incorruptibiles, hic autem dicit daemones esse malos per defectum Angelorum bonorum. Unde manifestum est quod non est opinatus daemones esse corporales et per consequens sensitivos, aut animo passivos.“ Nach Auseinandersetzung seiner eigenen Meinung wird auch gezeigt, daß die Dämonen von Natur aus nicht böse sind, wenn angenommen wird, sie hätten eine sinnliche Natur. Dann gilt eben von ihrem Übel, was vom Übel des Menschen gilt: „Sed quia ipse intendit ostendere quod daemones non sunt naturaliter mali, postquam hoc ostenderat secundum opinionem propriam, scilicet si daemones fiunt de natura angelica, ostendit consequenter quod idem sequitur, si ponatur quod sit eis natura sensitiva; tunc enim idem judicium erit de malo daemonum et de malo hominis.“

In uns Menschen aber ist das Übel, weil der sinnliche Teil nicht von der Vernunft geleitet wird: wenn nämlich die Abwehrkraft vernunftlos wütet oder zürnt; die Begehrkraft sinnlos begehrt; die Einbildungskraft gegen die Wahrheit sich aufbäumt: „In nobis autem malum est per hoc quod pars sensitiva non regulatur ratione: et hoc quantum ad tria; scilicet quantum ad irascibilem, quae dum non regulatur ratione, irrationabiliter furit vel irascitur; et quantum ad concupiscibilem, quae dum non regulatur ratione, stulte concupiscit; et quantum ad phantasiam, sive imaginativam, quae dum non regulatur ratione, contra veritatem protervit.“ Von Natur aus ist also auch nach dieser Meinung kein Übel in den Dämonen. Denn wenn auch unvernünftige Wut, törichte Begierde und maßlose Einbildung in den Dämonen sich finden soll, so doch nicht ganz und gar, sondern nur teilweise. Von Natur begehren sie eben Gutes und Bestes. Auch sind in dieser Beziehung nicht alle Dämonen gleichgeartet. Ebenso sind der Zorn, die Begierde und die Einbildung, insoweit ihnen die Ordnung der Vernunft und der rechte Gegenstand fehlt, nicht an sich Übel. So ist es z. B. bei den unvernünftigen Tieren keineswegs ein Übel, solche Neigungen zu haben. Vielmehr ist bei diesen deren Mangel eine Verderbnis und ein Übel; denn ihrer tierischen Natur

entsprechen durchaus solche Neigungen: „Secundum ergo praedictam opinionem malum in daemonibus non est. Ait namque: ‚Furor irrationabilis et demens concupiscentia et phantasia proterva.‘ Dicit autem: ‚Demens concupiscentia, furor irrationabilis;‘ quia concupiscentia nihil attendit ad rationem; furor autem attendit, sed imperfecte, ut supra dictum est. Si ergo ista tria sunt in daemonibus secundum opinionem aliorum, non tamen omnino: quia non contra quamlibet veritatem proterviunt, neque quaelibet eorum concupiscentia est demens. Naturaliter enim bonum et optimum concupiscunt: neque est etiam in omnibus daemonibus eodem modo: neque etiam ista tria, scilicet furor et concupiscentia et phantasia, secundum seipsa sunt mala, secundum quod carent ordine rationis et debito objecto. Unde videmus quod in animalibus irrationalibus habere ista non est malum; sed ablatio horum est corruptio animalis et malum; sed habere ista conservat et facit quod habeatur animalis natura.“ Seiner eigenen Meinung nach redet St. Dionysius hier bildlich; denn so werden in der Hl. Schrift den Engeln dergleichen Leidenschaften zugeschrieben. Somit schließt er, daß die Dämonen nicht von Natur aus schlecht sind, sondern weil sie eines Gutes beraubt sind, welches sie der Natur gemäß haben sollten: „Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est, quod loquitur metaphorice: sic enim hujusmodi animae passiones Angelis attribuuntur in Scipturis ut Augustinus dicit in 9 de civit. Dei. Sic ergo concludit, quod genus daemonum non est malum, secundum quod est in sua natura, sed secundum quod non est, idest secundum quod privatur aliquo bono.“

Woher kommt denn nun der Mangel des Gutes in den Dämonen? Bei den Menschen kommt Mangel oder Schwäche der natürlichen Tätigkeit von der veränderlichen Natur selber. Diese wird im Greisenalter schwächer und so auch die natürliche Tätigkeit. Aber der Mangel der guten Tätigkeit kommt bei den Dämonen nicht von der Veränderung eines Gutes, weder Gottes, des allgemeinen Gutes, von welchem sie sich abwandten, noch besonderer Güter, welche von Natur den Engeln zukommen: „Deinde cum dicit, ‚Et non variatum est datum ipsis totum bonum‘, ostendit unde provenit defectus boni in daemonibus. Posset enim aliquis credere quod sicut defectus vel infirmitas naturalis operationis provenit in hominibus ex ipsa

variatione naturae, quae senescens deterioratur, et sic operationes naturales debilitantur; ita etiam ex transmutatione alicujus boni, defectus bonae operationis in daemonibus provenit. Sed hoc ipse excludit et quantum ad bonum universale, quod Deus est, a quo aversi sunt; et quantum ad bona participata, quae sunt naturalia bona Angelis data.“ Das allgemeine göttliche Gut, dessen sie irgendwie teilhaft wurden, ist keineswegs verändert worden. Sie wurden vielmehr böse dadurch, daß sie von diesem Allgute abfielen. Auch die zur Engelnatur gehörigen Gaben, welche ihnen von Anfang an mitgeteilt wurden, sind nicht verändert worden, so daß sie dadurch böse geworden wären. Diese bleiben stets heil; denn die Natur selbst wird nicht verdorben und das natürliche Vernunftlicht nicht gemindert: „Dicit ergo, quod universale bonum, scilicet divinum, quod datum est eis, inquantum aliqualiter facti sunt ejus participes, non est variatum aliquo modo. Unde non sunt facti mali propter boni variationem, sed quia ‚ipsi deciderunt‘ ab universali ‚bono dato‘ eis: et similiter ‚dona angelica‘, ad angelicam naturam pertinentia, quae in principio sunt data eis, ‚nequaquam dicimus esse mutata‘, ut ex eorum mutatione mali effecti sint; sed permanent adhuc ‚integra‘ idest absque corruptione naturae, ‚et splendidissima‘, idest absque diminutione naturalis luminis intellectualis.“

Die Dämonen sind vielmehr böse geworden ganz freiwillig, indem sie ihre Vernunft zwar nicht von der Betrachtung der Wahrheit abwandten, aber von der Beschauung des Guten als Guten, weil sie demselben nicht mehr folgen wollen: „Sed quod ipsi non vident, hoc provenit ex hoc quod ipsi per liberum arbitrium clauserunt ‚suas virtutes inspectivas boni‘; id est, averterunt voluntarie suum intellectum, non a consideratione veri, sed ab inspectione boni inquantum est bonum, quia scilicet nolunt illud sequi.“ Insofern sie sind, haben sie daher eine gute Ursache, sind ihrer Natur nach gut und verlangen Gutes: Sein, Leben und Erkennen. Aber sie sind böse geworden, indem sie von den Gütern, welche ihnen nach der Ordnung ihrer Natur zukamen, freiwillig sich entfernten; sie verlieren also ein Gut und sind insofern nicht mehr ganz naturgemäß. Ebenso verlangen sie ein Nichts, indem sie ein Übel verlangen. Ein solches verlangen sie nämlich, indem sie ein Gut verlangen auf mangelhafte Weise und

in verkehrter Ordnung: „Unde patet quod inquantum sunt, et bonam causam habent et boni sunt secundum suam naturam et bonum desiderant, scilicet esse, vivere et intelligere; sed inquantum privantur hoc per voluntarium recessum, quo quidem recessu infirmati decidunt a bonis quae eis conveniebant secundum ordinem suae naturae, ‚dicuntur et sunt mali, inquantum non sunt‘; idest, inquantum aliquod bonum eis deest: et similiter cum desiderant malum, desiderant non existens. Dicuntur enim malum desiderare, inquantum desiderant aliquod bonum cum defectu debiti modi et ordinis.“

3. Es fragt sich weiter, inwiefern sich ein Übel in den menschlichen Seelen findet: „Postquam Dionysius ostendit quomodo malum sit in daemonibus, hic ostendit quomodo sit in animabus: et primo excludit modum falsum; secundo ponit modum verum, . . . tertio concludit propositum . . .“ Es gibt allerdings einige schlechte, böse menschliche Seelen; wie aber heißen sie böse? Heißen sie etwa so, weil sie mit Bösen verkehren, für welche sie sorgen, und welche sie retten wollen? So wohnt z. B. ein guter Mensch bei Bösen, um sie zu retten; oder auch die Seele selber nimmt teil an der Verderbnis des Leibes und an ungeordneten Leidenschaften u. dgl., um die rechte Ordnung wiederherzustellen. Das ist dann kein Übel, sondern etwas Gutes, und kommt vom höchsten Gute, durch dessen Kraft auch das Böse gut wird, insofern das Böse in Gutes verwandelt wird oder durch göttliche Anordnung aus dem Bösen Gutes hervorgebracht wird: „Dicit ergo primo, quod forte aliquis dicit animas humanas esse malas: quod quidem verum est de aliquibus: sed inquirendum est quomodo malae dicantur. Si autem aliquis dicat, quod ideo dicuntur malae, quia assistunt malis, quibus provident, et quos salvare intendunt; sicut aliquis bonus homo cohabitat malis ut eos salvet, vel sicut etiam ipsa anima communicat et coassistit corruptioni corporis, et passionibus animae inordinatis, et hujusmodi, ad ordinem reducere intendens: hoc non est malum, sed est bonum, et ex primo bono derivatur, cujus virtute etiam mala fiunt bona; vel inquantum mala transmutantur et fiunt bona, vel inquantum ex malis divina ordinatione eliciuntur bona.“

In Wirklichkeit werden jedoch die Seelen nur dadurch böse, übel, daß sie dem Zustande und der Tätigkeit nach vom Guten abfallen. So infolge des fehlenden Gutes

geschwächt, können sie ihr rechtes Ziel nicht erreichen, verfehlen es vielmehr ganz und gar. So wird ja auch die Luft durch den Mangel des Lichtes verfinstert. Wie aber das Licht die Finsternis erleuchtet, so macht auch das Gute aus dem Übel etwas Gutes: „Deinde cum dicit, ‚Si autem malas fieri animas dicimus; in quo malae fiunt nisi in bonorum habituum et operationum defectu?‘ ponit verum modum; et dicit, quod si nos dicimus animas fieri malas, hoc non possumus nisi inquantum deficiunt a bono et quantum ad habitum, et quantum ad actum; et sic infirmatae ex defectu boni non possunt consequi debitum finem, sed prolabuntur ad aliquid contrarium fini; sicut ‚et aërem, qui est super nos, dicimus obtenebrari per defectum et absentiam luminis‘. Sed ‚lumen est quod et tenebras illuminat‘; idest, quae prius tenebrosa erant, facit luminosa; et sic bonum de malo facit bonum.“ Daraus folgt dann, daß weder in den Dämonen noch in den Seelen das Übel etwas wirklich Bestehendes ist, vielmehr nur der Mangel an der Vollkommenheit jener Güter, welche ihnen von Natur aus zukommen. In Gott und den guten Engeln findet sich also das Übel in gar keiner Weise; in den Dämonen und den menschlichen Seelen aber nur nebenbei als bloßer Mangel: „Deinde cum dicit, ‚Non igitur neque in daemonibus neque in nobis est malum ut existens‘; concludit propositum, quod scilicet neque in daemonibus neque in hominibus sit malum quasi aliquid existens positive, sed sicut defectus et quasi quoddam desertum perfectionis propriorum bonorum. Sic igitur intendit ostendere quod in existentibus non est malum: quia in quibusdam quidem nullo modo est malum, sicut in Deo vel in Angelis; in quibusdam vero est malum, sed sicut privatio, non sicut aliquid existens.“

Das Übel kann nie Gott sein oder von Gott kommen weder zeitweise noch ausnahmslos. So hatte der große hl. Dionysius vom Areopag dem Erzvater der Irrlehren, dem Simon Magus gegenüber bewiesen. Auch in den Engeln gibt es durchaus kein Übel. Simon schreibt den Engeln ein beziehungsweises Übel zu wegen des begrenzten Grades der Entwicklung im Sein und insofern sie „die Ennoia festhalten“ d. h. der äußeren stofflichen Erscheinung dienen und so die volle, freie Anerkennung des allgewaltigen Vorranges der siebenten Macht hindern. Dagegen zeigt der Areopagite näher, warum in dem Sein der Engel

kein Übel sein kann. Eben weil ihr Sein ist ein Bild Gottes, eine Offenbarung des unzugänglichen Lichtes, ein reiner glänzender, hellleuchtender und heiliger Spiegel der göttlichen Güte, ein schöner Widerstrahl des Glanzes der ewigen Gottheit. Auch ihr Wirken ist keineswegs vom Übel; denn daß sie als Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit die Sünder strafen, ist vielmehr gerecht und heilsam. Selbst die Dämonen sind nicht von Natur aus schlecht. Denn sie sind von Gott verursacht, von dem Gutes kommt; sie haben von Natur ein Sein, das etwas Gutes ist; sie waren nicht von Anfang an schlecht; sonst wären sie ein Übel für sich oder für andere. Sie werden nicht übel, schlecht genannt, weil sie sind und betreff dessen, was sie sind; denn gut ist ihr Sein und gut ihre Natur vom Guten. Sie sind vielmehr schlecht oder vom Übel, weil sie in ihren Zuständen und ihrem Wirken von Gott und seinen Gütern sich abgewandt haben. Sie sind nicht schlecht auf Grund ihrer Natur; denn diese ist dieselbe wie die der guten Engel. Sie sind vielmehr schlecht, übel, insoweit sie nicht nach ihrer Natur sind. Sie sind abgefallen von ihrem natürlichen Guten. Sie haben ihre guten Gaben mißbraucht. Ebenso ist in den menschlichen Seelen das Übel nicht als ein Sein, sondern als ein Fehler, als ein Mangel an jener Vollendung, nach welcher wir naturgemäß notwendig verlangen. Nach Simon ist das Übel etwas, wenigstens dem Vermögen nach, das unentwickelte Urvermögen. Dementgegen weist der Areopagite auch an den einzelnen Seinskreisen nach, daß das Übel in ihnen kein wesentliches Sein hat, auch nicht dem bloßen Vermögen nach. Simon und mit ihm die gnostischen Irrlehrer kennen nur ein beziehungsweises Übel, ein Übel für gewisse Zeit oder unter besonderen Umständen. Nur so lange diese Beziehung besteht, bleibt das Übel. Mit der Beziehung hört auch das Übel auf. Es ist dies ein Übel, wie es im Vergleich zum starken Manne für das Kind ein Übel ist, schwach zu sein; oder wie nach Simon selber es für einen Zustand z. B. den der Geometrie in der Vernunft, ein Übel ist, tatsächlich nicht verwertet zu werden. Dementgegen lehrt der Areopagite ein wahres und wirkliches Übel, welches aber nicht auf Grund eigenen Wesens besteht, sondern auf Grund eines mangelhaften Guten. Bei den vernünftigen Geschöpfen, den Dämonen und Menschenseelen, ist es der Mangel der naturgemäßen

Vollendung, der Abfall von Gott, welcher allein die Vollendung in aller Fülle ist. Sie wirken eben gegen ihre Vernunft und Zweckvollendung. (Vgl. die sehr ähnliche Darstellung des Übels bei St. Irenäus, c. haer. l. 4. cap. 37, al. 71 sq.)

ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UND SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebd. lect. 2. [al. 1].)
(Fortsetzung von Bd. XVIII S. 396; Bd. XIX S. 53.)

Von Dr. FRANZ ŽIGON.

Noch eine Frage harrt der Antwort, ob der hl. Thomas immer treu an dieser Ansicht festgehalten habe. Manche Andeutungen, die sich hie und da zerstreut in seinen Werken vorfinden, scheinen eher das Gegenteil davon als wahrscheinlich hinzustellen. So verweist P. Limbourg[1] auf das Opusc. De quo est et quod est, wo es von den subsistierenden Formen heißt: Quia quidditas posita est non subsistens in materia, non acquiritur ei esse in altero sicut in quidditatibus compositis, immo acquiritur ei esse in se et ipsa quidditas erit hoc, quod est suum esse et quo est.

Man wäre versucht, mit Rittler[2] das Schriftchen für zweifellos unecht zu erklären, obwohl er dann noch hinzufügt: „Im übrigen kann diese Abweichung auch auf eine Textkorruption zurückzuführen sein."

Was soll man aber zu 2. d. 3 q. 1. a. 1. sagen, wo der hl. Thomas unter anderem folgendes lehrt: cum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum, quod est, sed est hoc, quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus,

[1] A. a. O. S. 33. [2] A. a. O. S. 54 Anm. 1.

subsistit in esse, quod sibi a Deo acquiritur. Et ideo ipsa quidditas angeli est, quo (al. quod) subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo (al. quod) est; sicut motus est id, quo aliquid denominatur moveri. Et sic angelus compositus et ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est. Scheint uns nicht wieder diese Stelle in der Meinung zu bestärken, es könnten sich doch Stützpunkte für die Auffassung des P. Limbourg wirklich in den Werken des hl. Thomas finden?

Weit entfernt, dies als eine Bestätigung jener Vermutung anzuerkennen, schreibt Fr. Gund. Feldner[1] vielmehr, indem er auch das Vorausgehende berücksichtigt: „Die Ansicht des hl. Thomas in diesem Kommentar zu den Sentenzen ist, wie wir sehen, überaus klar und bestimmt. Gott hat nicht ein von einem anderen erworbenes Sein (esse acquisitum). ‚Was ein Ding vermöge seiner Quiddität, durch seine konstitutiven Prinzipien hat, das hat es aus sich und nicht von einem anderen.' ‚Jede Kreatur hat ein von einem anderen erworbenes Sein.' ‚In allen Dingen ist neben (praeter) der Wesenheit das Sein, welches der Wesenheit erworben wird (cui esse acquiritur.') ‚Im Engel ist es die Wesenheit, wodurch das Sein selber[2] subsistiert.' ‚Dieses Sein findet sich im Engel neben der Wesenheit.' ‚Die Quiddität mit dem Sein ist das, was ist'."

Wenn Fr. G. Feldner mit dem obigen Ausdrucke: „überaus klar und bestimmt" bloß die früheren, nicht aber die Schlußsätze gemeint hat, so hätte er wohl recht; allein wenn er dies auch auf die zuletzt erwähnten Gedanken ausdehnt, so muß man schon sagen, daß auch ihm die Voreingenommenheit ein wenig dabei mitgespielt habe und daß er jene Superlativform gebraucht habe, um sich und den Leser über die Schwierigkeit hinwegzutäuschen. Gerade der Mangel an Klarheit, die wir sonst beim hl. Thomas anzutreffen gewohnt sind, konnte ihm einen deutlichen Fingerzeig für die Richtung, in welcher die Lösung zu suchen ist, bieten.

Wo immer es beim englischen Lehrer heißt, bei den Geschöpfen subsistiere das Sein oder die Geschöpfe seien das Sein, beides kommt am Ende auf eins hinaus, da kann a priori schon eine Textverfälschung vermutet werden,

[1] A. a. O. Bd. III S. 134. [2] Von ihm gesperrt.

weil solche Sätze einen offenbaren und schroffen Widerspruch mit seinen Fundamentalprinzipien bilden und eine unleugbare Abweichung von seiner in dieser Hinsicht sich immer gleichbleibenden Lehre bedeuten. Freilich haben die neueren Ausgaben sämtlich dieselben Fehler an dieser Stelle und die neueste von Vivès hat dieselben, wie auch sonst so oft, um ein paar andere noch vermehrt. Aber bereits in der Ausgabe Lugd. 1520 und in der gleichzeitigen Veneta (ältere waren mir nicht zugänglich) findet man den Text in solcher Gestalt, daß uns den ursprünglichen Wortlaut mit einer so ziemlich an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit wiederherzustellen möglich wird. Beide Editionen geben übereinstimmend die Stelle folgendermaßen: et ideo ipsa quidditas angeli est quod subsitit ēt (-etiam) ipsum suum esse: quod est praeter suam quidditatem: est id quo est sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri. Da brauchen wir bloß statt jenes ēt (= etiam) das richtige et zu setzen und wir haben den passenden Gedanken: et ideo ipsa quidditas angeli est quod subsistit: et ipsum suum esse (quod est praeter suam quidditatem) est id quo est, sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri. Jener eingeschobene Zwischensatz: „quod est praeter suam quidditatem" hat die Verwirrung herbeigeführt, und so hat man dann aus Mißverständnis zuerst das unschuldige: et in ēt (= etiam) verwandelt und zuletzt noch das Ganze verhunzt und verunstaltet.

Was aber das Opusc. De quo est et quod est betrifft billige ich wiederum die Beurteilung des schon genannten Barbavara, welche auch die Herausgeber der Leon. Edit. zitieren: indiget potius (opusculum correctore et suppletore) quam arbitro, qui illud in certam classem redigat[1]; es muß eher ausgebessert, als aber dem hl. Thomas, als echt oder unecht, zu- oder abgeurteilt werden. Übrigens wird es uns, wie ich hoffe, gelingen, beides zugleich zu tun. Auch da ist mir befremdend vorgekommen, daß niemand, soviel ich bei meinen allzu geringen Hilfsmitteln weiß und überdies noch daraus schließe, daß in der erwähnten römischen Ausgabe keine Spur oder Andeutung diesbezüglich sich vorfindet, auf den Zusammenhang und die vollständige überraschende Übereinstimmung dieses Schriftchens mit 1. d. 8. q. 5. a. 2. aufmerksam gemacht hat; es

[1] I. Bd. CCLXVI. Dis. 24. c. 2 n. 5.

ist jenes nur ein Auszug, ja, besser gesagt, eine wörtliche, aber wie es uns vorliegt, sehr verdorbene Abschrift eines Teiles von diesem Artikel. Ich stelle zum Beweise dafür beide Stellen zum leichteren Vergleiche dem Leser nebeneinander zusammen, und zwar die erste mit den etwa notwendigen Korrekturen nach Vivès (Bd. 28. S. 609), da ich gerade diese bei der Hand habe.

De quo est et quod est.

In omnibus, in quibus est compositio ex materia et forma, est compositio ex quo est et quod est.

Dicere (statt differt) autem quod est in (statt a) materia, quia quod (est) dicitur suppositum habens esse, materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma in talibus compositis. (Richtig muß hinter forma Punkt stehen und das folgende: in talibus compositis ist zum nächsten Satze zu ziehen.) (In talibus compositis) quo est potest dici tripliciter. Potest enim quo est dici ipsa forma (partis), quae dat esse materiae: potest etiam dici ipse modus (statt actus) essendi quo est: (potest etiam dici quo est) ipsa natura, quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, est quidditas, non autem forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem (de) ratione quantitatis (statt quidditatis vel) essentiae cum (statt non) sit (quod sit) composita vel com-

1. d. 8. q. 5. a. 2.

Differt autem quod est a materia, quia quod est dicit ipsum suppositum habens esse, materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma. Unde in omnibus illis, in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, sc. esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura, quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem de ratione quidditatis vel essentiae non sit quod sit composita vel composi-

positionem sequens, poterit inveniri et intelligi quidditas aliqua simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem invenimus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse aut non (est) esse. Si est esse, sic est essentia divina, quae est suum esse, et omnino simplex: si non est esse, oportet quod habeat suum esse acquisitum ab alio, et sic est omnis quidditas creata. Et quia quidditas posita est non subsistere in materia, non acquiritur ei esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquiritur ei esse in se, et ipsa quidditas erit hoc quod est (et) suum esse, et (statt erit) quo est. Et quia omne quod habet aliquid non a se, est possibile respectu illius, hujus modi quidditates, cum habeant esse ab alio, erunt possibiles respectu illius esse et respectus (statt respectu) ejus, a quo habent (esse), in quo nulla eadem (statt cadit) potentia, et ita in tali quidditate invenitur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et est esse (actus) ejus (: et haec est in angelis) compositio potentiae et actus, de quo est et quod est. Unde angelus vel anima potest

tum; consequens (richtiger das andere) poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse sum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius, hujusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse et respectu ejus, a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia: et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde

dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis, cum (statt tamen) advenit ei compositio horum duorum scilicet quidditas (statt quidditatis) et esse.	angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, sc. quidditatis et esse.

Durch diese Zusammenstellung habe ich die verblüffende Ähnlichkeit der Texte durch ihre Abhängigkeit voneinander vermutlich genug aufgeklärt. In Anbetracht aber dessen, was weiter an dieser Stelle 1. d. 8 q. 5 a. 2. über quod est et quo est bei den Engeln gesagt ist, wird auch über die Richtigkeit jener Verbesserung, die wir früher in 2. d. 3 q. 1. a. 1. anbringen zu müssen glaubten, jeder Zweifel behoben. Ich wiederhole es noch einmal, ohne berechtigten Widerspruch erwarten zu müssen, wo immer es beim hl. Thomas von einem Geschöpfe heißt, es sei das Sein, da kann man ohne weiteres schon im voraus eine Verfälschung des Wortlautes voraussetzen, und die nachfolgende Forschung wird eine solche Vermutung als der Wahrheit entsprechend erweisen. Nicht etwa Willkür oder Voreingenommenheit, sondern die feste, durch langes Studium erworbene Überzeugung, daß der englische Lehrer stets und überall den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen behauptet, hat mir diese Äußerung in den Mund gelegt. Nach dem hl. Thomas ist also nur Gott das Sein, die Kreatur aber hat das Sein, nimmt am Sein teil, ist jedoch nicht ihr Sein, sie ist auch nicht das partizipierte Sein (esse participatum), sondern sie ist (existiert), indem sie am Sein teilnimmt (est participando[1] esse, wie es einzig richtig im Kommentar de Hebd. heißen soll, nicht est participatum oder participandum esse).

P. Limbourg[2] ist freilich anderer Meinung. Auch von der Kreatur, wie von Gott, könne man immerhin sagen, daß sie ihr Sein sei, obwohl in einem verschiedenen Sinne. Gott sei nämlich das seinige Sein im identischen und formalen Sinne, die Kreatur dagegen sei ihr Sein nur im identischen Sinne. Ich erlaube mir aber die Frage zu

[1] Daß diese Leseart wirklich vorkommt, sieh Vivès Bd. 28. S. 473. Anm. 2.

[2] A. a. O. S. 46.

stellen: Wenn der hl. Thomas an eine solche Unterscheidung im bejahenden Urteile gedacht hätte, ich betone, gedacht hätte, denn eine Andeutung darüber wird man in seinen Werken, insofern sie nicht verfälscht sind, vergebens suchen, könnte er dann im verneinenden Satze schlechtweg ohne jede Einschränkung dasselbe in Abrede stellen, wie er es unzähligemal wirklich tut, ganz abgesehen davon, daß im bloß identischen Sinne (wenn man schon eine derartige Unterscheidung annehmen will) das Prädikat nicht einmal im bejahenden Satze abstrakt sein darf? Ich sage wohl: Sokrates ist weiß, ist gut, ist Mensch, oder hat die weiße Farbe, die Güte, die menschliche Natur, nicht aber ist die Weiße, die Güte, die Menschlichkeit.[1] Wenn aber nun Sokrates bloß im identischen Sinne weiß ist, d. h. nicht wesenhaft weiß ist, ist es erlaubt, dann schlechthin zu sagen: Sokrates ist nicht weiß, wie der hl. Thomas das Sein hinsichtlich der Geschöpfe unbedingt verneint?

Oben in 1. d. 8 qu. 5. a. 2. schließt er: Illa quidditas aut est esse suum aut non. Und er fährt fort: wenn sie das Sein ist, so ist sie Gott allein; ist sie nicht das Sein, so haben wir es mit einem Geschöpfe zu tun; ebenso im Kommentare de Hebd.: nulla earum (sc. formarum subsistentium creatarum) est ipsum esse, sed est habens esse; 1. qu. 7. a. 2.: forma creata sic subsistens habet esse, et

[1] P. Felchlin a. a. O. S. 440 meint, daß die Ausdrücke, auf welche sich die Verteidiger des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein beim hl. Thomas berufen, wie: am Sein teilnehmen, das Sein in sich aufnehmen, „bei zu starker Betonung zu realen Unterschieden, die sicher niemand verteidigen wird, führen". In der Anmerkung dazu gibt er als Beispiele folgende Stelle an: 1. qu. 6. a. 4. unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum: de ente et essent. c. 3.: quidditas compositi non est ipsum compositum, cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata. Aber da hat man ja überall einen realen Unterschied. Die menschliche Natur ist, wie wir oben den hl. Thomas gehört haben, nur ein Teil des Menschen, deswegen kann sie nicht vom Ganzen ausgesagt werden; übrigens heißt es hier, die Menschlichkeit sei in (oder von) der Materie aufgenommen, von welcher sie sich wieder real (inadäquat) unterscheidet. Was dann die Güte anbelangt, so führt der hl. Thomas gerade im Kommentar de Hebd. den Beweis, daß das Geschöpf nicht die Güte ist, sondern nur daran teilnimmt; allerdings versteht er hier mit dem Boethius, den er nur auslegt, die absolute Güte (bonum simpliciter), aber anderswo lehrt er das nämliche auch von der relativen Güte (bonum secundum quid), z. B. de verit. q. 21. a. 5.: 1 qu. 6. a. 3.

non est suum esse; 1 q. 50. a. 2. ad. 3.: natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus; 1. q. 61. a. 1.: solus Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus; quodl. 2. a. 3.: nulla enim creatura est suum esse; de anima a. 1. ad 6.: substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum; de spirit. creat. a. 1.: Deus est ipsum suum esse, hoc autem non potest dici de aliquo alio. In diesen Sätzen sehen wir deutlich den unendlichen Abstand Gottes von den Geschöpfen ausgesprochen. Gott allein ist das Sein, kein Geschöpf ist das Sein, sondern nimmt bloß am Sein teil. Gott ist das Sein, das ist das Materialprinzip der ganzen natürlichen Theologie, daraus lassen sich alle Eigenschaften Gottes herleiten und damit auch begründen. Nur Gott ist subsistierendes Sein. Deswegen unterscheiden sich in ihm „was ist“ und das Sein nur begrifflich, in den Kreaturen aber real.

Das Sein im Geschöpfe subsistiert nicht. Folglich darf man sich dasselbe nicht als das quod est vorstellen, wenn man nicht in seinen Schlüssen bald auf Abwege geraten will. Ein kleiner Irrtum in den Fundamentalprinzipien zieht große Folgen nach sich, wird im Verlaufe der Beweisführung immer bedeutender. Besondere Vorsicht ist da vonnöten, wo es sich um Beurteilung einer Frage von so heikler, subtiler Natur und von so unabsehbarer Tragweite handelt und wo man sich also auf einem solchen Boden bewegt, daß man wie auf dem Glatteise stets auszugleiten in Gefahr schwebt.

Schon der Kardinal Pallavicini[1] hat vor jener Klippe des quo est und quod est gewarnt: Omnis autem difficultas, quae fit contra distinctionem existentiae ab essentia, oritur ex eo, quod homines assueti per sensus tractare et numerare tantum individua subsistentia, aegre concipiunt aliquid ita esse ut quo, quin simul sit ut quod, propter quam ipsam rationem veteres philosophi ante Aristotelem, et multi ex recentioribus negant distinctionem accidentium in eodem supposito, et cuncta componunt ex atomis incompositis.

Eine noch größere Obacht und Sorgfalt in der Auswahl der Ausdrücke ist in den modernen Sprachen geboten, wo das Sein fast ausnahmslos auch das Seiende,

[1] Assert. theol. lib. 8 De Deo uno et trino. c. 3.

das Wesen bedeutet, so nicht bloß im Deutschen, sondern geradeso im Slovenischen, Französischen, Italienischen usw., so daß die Verteidiger des begrifflichen Unterschiedes zwischen beiden sich auch auf diesen Sprachgebrauch berufen könnten; freilich wäre das ein schwacher Beweisgrund, sobald auf die ursprüngliche Unterscheidung und die alte Bedeutung Rücksicht genommen wird.

Übrigens billige ich jenen unterschiedslosen Gebrauch des Wortes Sein in wissenschaftlichen Werken und metaphysischen Aufsätzen nicht, weil oft der minder richtige Ausdruck eine falsche Auffassung hervorbringt. Ich maße mir als Slovene natürlich nicht an, es fällt mir auch nicht ein, den Deutschen irgend einen Sprachgebrauch anzuraten, geschweige denn zu bestimmen, möchte aber trotzdem bemerken, daß nach meinem unmaßgebenden Dafürhalten in der deutschen Sprache die erwähnte Zweideutigkeit ganz gut vermieden werden könnte, wo es sich um so subtile, metaphysische Fragen handelt. Das ens participialiter sumptum, was dasselbe ist wie existens, kann man mit dem Ausdrucke: „das Seiende" wiedergeben, das Abstrakte davon ist das Sein (esse); ens nominaliter läßt sich besser mit „Wesen" übersetzen (freilich ist Wesen und Sein eigentlich der Form nach dasselbe), dessen Abstraktum ist dann nicht das Sein, sondern „Wesenheit" (essentia). Überdies kann „das Seiende" in demselben weiteren Sinne gebraucht werden wie das ens.[1] Aber dies nur nebenbei.

Wie leicht man da von der Wahrheit abweicht, haben wir schon früher gesehen, wo Fr. G. Feldner es als eine „überaus klare und bestimmte Ansicht des hl. Thomas" unter anderem bezeichnet, daß *das Sein selber in der Kreatur subsistiere* (a. a. O. S. 134 und ebenso S. 133), und doch kann folgerichtig eine ähnliche Lehre nur einer vortragen, der zwischen Wesenheit und Sein einen bloß begrifflichen Unterschied zugibt.

Es sei mir gestattet, noch ein Beispiel davon anzu-

[1] Über das ens participialiter et nominaliter sumptum vgl. Ferrar. in contra gent. l. 1 c. 25: Si enim *participialiter* sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tamquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum huius concreti „ens" . . . Si autem *nominaliter* sumatur, sic esse non est eius abstractum, sed essentia, ideo principaliter eius significatum non est esse, sed essentia: esse autem importatur per ipsum tamquam id, a quo nomen imponitur.

führen. S. Schiffini, S. J., welcher selbst diese Unterscheidung zwischen quod est und quo est angelegentlich betont und auf die zitierten Worte des Kardinals Pallavicini wie auch auf ähnliche des hl. Thomas verweist,[1] redet trotzdem vom Sein als von einem quod est, indem er schreibt, man könne auch bei den Geschöpfen dreifach die Existenz betrachten: erstens als in actu exercitam, „quatenus simpliciter est“, dann ut mere possibilem und drittens, indem man von beiden Zuständen absieht, „abstrahendo num revera sit nec ne in rerum natura, non affirmatur quidem de ipsa (sc. existentia = esse) quod sit, videlicet esse, hoc tamen esse etiam apprehenditur“.[2]

In Wahrheit darf das Sein nur als das aufgefaßt werden, was es ist, nämlich als Akt der Wesenheit, wodurch diese als reale Potenz ist (existiert); nicht das Sein ist, sondern das Seiende ist durch das Sein. Bloß die Wesenheit kann man sowohl im Zustande der Möglichkeit als in dem der Wirklichkeit betrachten. Beim Sein sind wir nicht imstande, vom Sein abzusehen, wie wir beim Menschen nicht davon, daß er Mensch ist, abstrahieren können. Ganz richtig sagt Capreolus: Sicut albedo non est realiter indifferens ad seipsam et suum oppositum, sic nec esse existentiae est indifferens aut in potentia ad se et suum oppositum[3] oder: illud autem, quod ibi additur, quod existentia quandoque est in potentia, quandoque in actu . . . adeo est absurdum, sicut si diceretur quod albedo quandoque est alba quandoque nigra.[4]

Kein Wunder dann, wenn Schiffini selbst unter seiner schiefen Voraussetzung die Beweiskraft des von ihm angeführten Argumentes für den realen Unterschied bezweifelt und es bloß etwas zu hart findet, nur einen begrifflichen Unterschied zwischen Wahrheit und Sein bei den erschaffenen Dingen zu setzen (argumentum factum non puto esse demonstrativum. Duriusculum tamen videtur, non maiorem haberi distinctionem in re praesenti). So gewinnt es wirklich den Anschein, als ob er sich mehr durch die Auktorität des hl. Thomas als durch die eigene Überzeugung in dieser Angelegenheit leiten ließe.

Übrigens erklärt er[5] auf jenen bekannten Einwand: das Sein der Rose ist im Frühjahr, und im Winter ist es

[1] Principia phil. ed. 2. 1892 S. 626 Anm. u. S. 635.
[2] A. a. O. S. 632. [3] 1. d. 8. q. 1. a. 1 ratio 7.
[4] Ebds. a. 2 ad 11. [5] A. a. O. S. 641 f.

nicht, daß dieses „ist" (das Sein der Rose ist) nicht existieren bedeute, sondern nur für die Kopula stehe. Allein meines Erachtens meinen die, welche den Satz de secundo adiacente billigen: das Sein der Rose ist, andeuten zu wollen, das Sein existiere. Welches Prädikat soll die Kopula mit dem Subjekte verbinden, wo wir einen Satz de secundo adiacente haben? Wir haben vielmehr eine Hypostasierung des Seins, die dann im eigentlichen Sinne genommen natürlich zu Fehlschlüssen führen muß. Das Sein der Rose „ist" in diesem Sinne, d. h. existiert weder im Frühjahr noch im Winter, weil es nie das „quod est", sondern nur das „quo est" ist. Die Rose ist durch ihr Sein im Frühjahr und ist nicht im Winter.

Ebensowenig kann das Sein im eigentlichen Sinne des Wortes eine Kreatur Gottes genannt werden.[1] Wenn Fr. N. del Prado[2] O. P. behauptet: Terminus creationis est esse subsistens, so ist dieser Ausdruck mit dem Zusatze „subsistens" minder richtig und genau, weil es nach dem Zusammenhange vom esse existentiae zu verstehen ist. Es dürfte aber wohl nur ein Schreib- oder Druckfehler sein; denn es folgt sogleich darauf: Iam vero; nullum esse creatum potest esse Esse vel Existere per se subsistens. Nun ist allerdings ein Unterschied, wenn ich sage: das Geschöpf subsistiert (was richtig ist) und das Geschöpf subsistiert durch sich (was falsch ist); denn das, wodurch es subsistiert, ist das vom Geschöpfe real, obgleich inadäquat unterschiedene Sein. Aber zwischen esse subsistens und esse per se subsistens kann kein in der Sache begründeter Unterschied angegeben werden.

Wohl findet sich, ich weiß es, der Ausdruck esse subsistens, wo von einer Kreatur die Rede ist, etwas sonderbarerweise auch beim hl. Thomas. So sagt er de spir. creat. a. 2 zweimal ad 3 und ad 8, daß die menschliche Seele ein subsistierendes Sein (esse subsistens) hat. Der Sinn davon kann aber nicht zweifelhaft sein, da er es selbst erklärt, ad 3. dicendum quod habet anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Er will also damit bloß sagen: die Seele ist eine subsistente Form, hat eine solche Wesenheit, welcher das Subsistieren gebührt (= esse, quo anima subsistit, non quod subsistit). Deshalb

[1] 1. q. 45 a. 4; namentlich obi. 1. [2] Div. Thom. VI. S. 405.

setzt er der Seele als einer subsistenten Form die übrigen materiellen Formen entgegen (ad 8: aliae formae non sunt subsistentes). Aus diesem Grunde möchte ich fast lieber das esse subsistens hier vom esse essentiae verstehen, als eine derartige Ungenauigkeit des Ausdruckes beim heil. Thomas annehmen, zumal er unmittelbar zuvor im 1. Artikel gelehrt hat: impossibile est, quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum.

Damit läßt sich auch jener Einwurf gegen die thomistische Anschauung erledigen, daß die Annahme des realen Unterschiedes zu einem processus in infinitum führe. „Ist die Existenz," schreibt P. Lehmen,[1] „eine von der aktuellen Wesenheit verschiedene Realität, so hat sie ohne Zweifel ihr eigenes Sein und ihre eigene Wesenheit. Wir fragen nun: ist die Wesenheit des Aktes der Existenz erschaffen oder unerschaffen, existiert sie durch sich selbst oder verdankt sie ihre Existenz einer bewirkenden Ursache? Unerschaffen kann sie nicht sein; denn alsdann wäre sie ein durch sich selbst Existierendes und ein reiner Akt, was soviel heißt als Gott. Da sie außerdem nach den Thomisten die Formalursache aller existierenden endlichen Dinge wäre, so wäre Gott das Formalprinzip aller Geschöpfe: eine Behauptung, die jeder Pantheist mit Freuden unterschreiben würde. — Übrigens geben die Gegner zu, daß der Akt der Existenz nicht durch sich selbst, d. h. auf Grund seiner Wesenheit existiert; er ist also selbst ein Endliches und Erschaffenes. Wir sollen nun nach den Thomisten in jedem endlichen existierenden Dinge, folglich auch in dem Akte der Existenz, eine zweifache physische Realität unterscheiden, die Wesenheit und den Akt, durch den sie existiert. Dieser Unterschied muß demnach auch in dem Akte der Existenz bestehen. In diesem muß also die Wesenheit vom Akte, durch den sie existiert, reell verschieden sein. Auch dieser zweite Akt der Existenz muß seine Wesenheit und diese wiederum ihren Akt haben, durch den sie existiert. Bei jedem Akte kehrt die obige Frage wieder, was einen processus in infinitum bedeutet. Die Gegner sagen zwar, die Existenz sei nicht das, w a s existiert, sondern das, w o d u r c h die Wesenheit existiert. Allein da die Existenz etwas ist, und zwar etwas Erschaffenes ist, da sie einen Inhalt hat, so ist man berechtigt,

[1] A. a. O. S. 337 f.

den Inhalt oder die Wesenheit von dem, wodurch sie existiert, zu unterscheiden."

In den letzten Worten sehen wir wieder, daß P. Lehmen sich unbewußt das Sein als das, was existiert, vorstellt und daraus folgert; wenn das Sein existiert und erschaffen ist, so hat es ein von seiner Wesenheit verschiedenes Sein. Aber diese Vorstellung ist eben falsch. Das Sein existiert nicht, ist im eigentlichen Sinne nicht ein Geschöpf, hat also auch wieder kein Sein, wodurch es existieren würde; sondern das Suppositum ist das Geschöpf, das Suppositum existiert und zwar durch das Sein.

Da P. Lehmen an derselben Stelle auch sagt: „Ob der hl. Thomas, wie die Thomisten behaupten, den besprochenen realen Unterschied gelehrt habe, darüber ist bisher eine Verständigung nicht erzielt worden", so wollen wir uns selbst überzeugen, was der hl. Thomas über den erwähnten Einwand denkt, um uns auch von diesem Gesichtspunkte aus ein Urteil über seine wirkliche Ansicht bilden zu können. In q. 21. de Verit a. 5. berücksichtigt er unter anderem gegen die Lehre, das Geschöpf sei nicht wesenhaft gut, zuletzt auch folgende Schwierigkeit: Wenn die Kreatur durch eine außerwesentliche Güte gut ist, so muß jene Güte selbst gut sein durch sich selbst, um einen processus in infinitum zu vermeiden; aber auf die nämliche Art und Weise könnte man schon früher sagen, die Kreatur sei durch ihre Wesenheit gut. Was für einen Bescheid gibt er uns nun dort? Geradeso heißt man, erwidert er, die Güte gut, wie das Sein ein Seiendes. Das Sein nennt man aber nicht deshalb ein Seiendes, weil es selbst als das, was ist, ein anderes Sein hätte, sondern weil das Ding (quod est) durch das Sein existiert (esse est quo est); ebenso nennt man die Güte gut, weil durch sie das Ding gut ist. Wie nun daraus, daß das Sein nicht durch ein anderes Sein existiert, nicht folgt, daß auch die Substanz eines Dinges nicht sei durch ein von sich verschiedenes Sein, ebensowenig folgt es inbetreff der Güte, wohl aber hinsichtlich der Einheit, weil nämlich das Ding durch seine Wesenheit, nicht infolge seines Seins eins, das Eine ist. Darum ist das Ding (man beachte gut die Unterscheidung) nicht durch Teilnahme eins, wie dies der Fall ist beim Begriffe des Seienden und des Guten, sondern durch seine Wesenheit. Ad. 8. dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona, . . . sicut esse rei dicitur ens, non quia ejus

sit aliquid aliud esse, sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona; unde sicut non sequitur, quod ipsa substantia rei non dicatur (sc. esse) per esse aliquod, quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita praedicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate, . . . quia unum indifferenter se habet ad hoc, quod respiciat essentiam vel esse; unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum, et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

Unter solchen Verhältnssen ist eine Entscheidung darüber, ob der hl. Thomas mit den Gegnern des realen Unterschiedes übereinstimme sicherlich nicht schwer zu treffen, da er dasselbe als eine Einrede und Schwierigkeit gegen seine Lehre vorbringt, was die anderen gegen die thomistische Auffassung ebenfalls als Einwand gebrauchen.

Wenn sich P. Lehmen oben auch äußert, nach den Thomisten sei die Existenz (das Sein) die Formalursache aller existierenden Dinge, so erheischt diese Behauptung eine nähere Erklärung. Unter Formalursache versteht man immer die forma partis, die substantielle Form, welche mit der Materie die stoffliche Substanz zusammensetzt und konstituiert. Als eine solche denken sich die Thomisten das Sein wohl nicht. Sie lehren bloß mit dem hl. Thomas, das Sein sei die Aktualität aller Dinge und aller Akte[1], der letzte Akt, weil es zu keinem höheren Akte

[1] De Pot q. 7. a. 2. ad. 9.

[2] De anim a. 6. ad 2.; de angel. natura c. 6.; comp. theol, c. 11: omnis actus, qui est citra (statt des gewöhnlichen circa muß natürlich richtig citra stehen, wie schon Dr. Abert in seiner Ausgabe S. 34 angedeutet hat) ultimum, est in potentia ad ultimum actum; ultimus autem actus est ispum esse. So ist die Form actus primus, verhält sich aber zum Sein als Potenz. Allerdings heißt das Sein oft actus primus, wenn es nämlich mit der Tätigkeit (actus secundus) verglichen wird, dicitur esse ipse actus essentiae . . . . non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus (1. d. 33. qu. 1. a. 1 ad. 1). Nicht zu entschuldigen ist daher die Anmerkung, welche man in Div. Thom. II. Bd. S. 337 liest: In voluminibus immortalis S. Thomae Aquinatis, in quibus de existentia adeo frequens sermo invenitur, voci „actualitas“ restrictivum „ultima“ nusquam appositum memini; quae appositio certe sequiori aevo invecta est ad notionem duplicis actualitatis et ideo distinctionis realis essentiae ab existentia facilius ingerendam. Es zitiert ja schon Suarez Metaph. disp. 31 sec. 11. n. 22 dafür den hl. Thomas: a multis dicitur existentiam esse ultimum actum seu ultimam rei actualitatem, sic enim loquitur D. Thom. quaest un. de. Anim a. 6. ad 2. etc. Daß aber der in jener Bemerkung erwähnte Umstand, falls nämlich wirklich dem hl. Thomas das

als Potenz dienen kann, es ist das Vollkommenste von allem, weil der Akt immer vollkommener ist als die Potenz; das Sein ist das, wodurch ein Ding ist, quo est, ist hiemit das Formalprinzip, wodurch alle Dinge existieren. Durch diese Unterscheidung läßt sich alles beantworten, was P. Felchlin (a. a. O. S. 87 ff.) aus dem hl. Thomas gegen das Formalprinzip des Seins vorbringt. An allen jenen Stellen leugnet der englische Lehrer die Formalursachen bei den Engeln oder mit anderen Worten, daß die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Schon der Zweck und die Überschriften der betreffenden Artikel müssen uns jeden Zweifel benehmen; überall dort befaßt sich der hl. Thomas mit der Frage, ob die Engel aus Materie und Form bestehen, d. h. ob sie eine Formalursache haben. „Des hl. Thomas leugnet also an sechs verschiedenen Stellen das Formalprinzip des Seins — im Sinne der späteren Thomisten", so schließt in allem Ernste P. Felchlin a. a. O. S. 95 in der Anm. Die letzten Worte sind dabei unrichtig; nicht im Sinne der späteren Thomisten, sondern er leugnet vielmehr die Formalursache (forma partis) im Sinne aller gegenwärtigen Schulen.

Kurios, um kein anderes Wort zu gebrauchen, ist es aber, daß sich selbst unter den angeführten Stellen eine vorfindet, wo der hl. Thomas ausdrücklich das Formalprinzip des Seins im Sinne aller Thomisten lehrt: Sicut, zitiert P. Felchlin selber unmittelbar zuvor, illud, quo est formaliter (sc. anima rationalis) non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse: ita id, quo vivit formaliter, non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id, quo est et vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum, in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. 2. d. 17. q. 1. a. 2. ad. 5.

Man braucht kein verbissener Neuthomist zu sein (auch befürchte ich nicht nach meinen Abhandlungen im Katholik 1894 und 1896 in solchen Verdacht zu kommen), um aus

---

Sein als actus ultimus gelte, auch für den realen Unterschied spreche, stelle ich nicht in Abrede. Es zeigt sich überall in der Lehre des englischen Meisters die harmonische Übereinstimmung, die eben jeden Zweifel über seine eigentliche Ansicht ausschließt und für die entgegengesetzte Annahme sichere Bürgschaft leistet, daß nämlich der hl. Thomas den realen Unterschied diesbezüglich gelehrt hat.

diesen überaus klaren Worten eine andere Auffassung als P. Felchlin herauszulesen, indem man ganz einfach die Worte nur wiederholt. Sie erfordern weiter keinen Zusatz, keine Erklärung, sie lassen an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig. Die Seele hat keine Formalursache (forma partis), weil sie nicht aus dem Stoffe und einer substantiellen Form zusammengesetzt ist, deshalb erhält sie auch das Sein nicht mittelst einer derartigen Formalursache wie die stofflichen Substanzen, sondern unmittelbar von Gott; natürlich ist aber Gott nicht das Formalprinzip ihres Seins, sondern die Wirkursache desselben, das ihr inhärierende Formalprinzip, wodurch sie existiert, ist eben ihr Sein selbst (ipsum suum esse est illud, quo est formaliter). Im Anschlusse an Boethius: „id, quod est, accepta essendi forma est atque consistit“, lehrt der heil. Thomas auch in seinem Kommentar de Hebd. dasselbe: Id, quod est, accepta essendi forma sc. suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit i. e. in se ipso subsistit.

Auch Aristoteles soll sich nach P. Felchlin zu derselben Lehre bekennen, die er dem hl. Thomas zuschreibt: „Im 8. Buche seiner Metaphysik lehrt er (d. i. der Stagirite) ausdrücklich, daß die subsistenten Formen zwar eine Wirkursache ihres Seins haben, aber keine Formalursache.“[1] Nun halten bekanntlich viele dafür, daß Aristoteles gedrängt durch seine Grundsätze endlich wirklich zur Erkenntnis und Annahme des göttlichen Ursprungs bei der Seele gelangte, und dies meines Erachtens mit Recht, aber niemand wird sich wohl dafür auf das achte Buch der Metaphysik berufen wollen, da ja darin nicht die leiseste Andeutung, nicht die geringste Spur zu finden ist, ich sage, wohl gemerkt, beim Aristoteles selbst, nicht im Kommentar des hl. Thomas oder sonstwo.

Was aber die Formalursache anbelangt, kann von einer solchen selbstverständlich bei den immateriellen Dingen keine Rede sein. Sie benötigen auch keine Ursache, welche die Materie aus der Potenz in den Akt überführte, wie dies bei den stofflichen Substanzen der Fall ist; denn nur diese entstehen durch die Vereinigung der Form und der Materie. Das meint auch Aristoteles, wann er sagt, das immaterielle Ding sei sofort eins und ein Seiendes: *ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν,*

[1] A. a. O. 435.

εὐθὺς ὅπερ ὄν τι[1] und ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα (al. ἕν) τι.[2] Nicht anders ist der hl. Thomas zu verstehen: Id, quod est suum quodquideratesse, ut supra dictum est, statim est unum, sicut et statim est ens. Non enim est in eo materia exspectans formam, a qua habeat unitatem et esse. Et ideo in talibus non est aliqua causa movens ad hoc quod sint unum (in Metaph. lib. 8. lect. 5 (al. 4.).

Allerdings könnte jemand mit Bezug auf die oben angeführten Worte 2 d. 17. q. 1. a. 2. ad 5.: illud, quo est formaliter (sc. anima rationalis), non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse, fragen, ob nicht etwa in den materiellen Dingen gerade die Form das sei, wodurch die stoffliche Substanz existiert. Er bekommt aber eine erschöpfende Antwort darauf durch den hl. Thomas in jener oben zitierten Unterscheidung des dreifachen „quo est" in den materiellen Wesen. Wenn ferner dort und auch sonst der Aquinate lehrt, die substantielle Form verleihe der Materie das Sein (forma dat esse materiae), so hat er es ebenfalls nicht unterlassen, um Mißverständnissen vorzubeugen, öfters genauer sich darüber auszusprechen und die Art und Weise näher zu bestimmen, wie dies aufzufassen sei.

Die Form gibt der Materie das Sein, indem diese erst durch jene für das Sein empfänglich, des Seins fähig wird; denn die Materie ist nach dem hl. Thomas als solche an und für sich betrachtet eine reine (reale) Potenz, so daß sie nicht einmal durch ein Wunder der göttlichen Allmacht ohne die Form existieren könnte.[3] Die sogenannte erste Materie als solche hat daher nach ihm keine Aktualität[4], diese erhält sie durch die Form und so wird

---

[1] Rec. Bekker. Oxonii Bd. 8. 1837 S. 163. Methaph. VII. 6. 6.

[2] Ebd. S. 164, VII. 6. 10.

[3] quodl. 3. a. 1; vgl. 1. q. 66. a. 1: dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem; dasselbe de Pot. q. 4. a. 1. ad 3.

[4] Ich sage keine Aktualität, nicht zu verwechseln mit Realität, was etwas anderes ist. Nur infolge dieser Vermischung beider Begriffe schreibt Dr. F. Egger in seiner Prop. Phil.-Theol., Brixinae ed. 5. 1898 S. 283 in der Anm.: Suares. d. 13. s. 4. et 5. Capreolum aliosque refellit dicentes, materiam neque ex se neque in se ullam existentiam habere nisi per formam. Demonstrat enim tum evidentibus rationibus tum auctoritate Aristotelis et s. Thomae, materiam primam qua talem habere aliquid perfectionis et realitatis. Das letzte läßt sich freilich leicht aus dem hl. Thomas und Aristoteles beweisen, nämlich die Materie habe

sie zum Sein befähigt. Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus, quod est esse (cont. gen. 2. l. c. 55); sic igitur res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum (de angel. nat. c. 6); nec forma est esse . . . quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus, . . . forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium (cont. gen. l. 2. c. 54; man vgl. das ganze Kap.). Darum heißt es von den ersten Materie in 1. q. 7. a. 2. ad 3.: materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum: unde magis est aliquid concreatum quam creatum; 1. q. 15. a. 3. ad 3: quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est.

Hieraus ist auch leicht zu ersehen, wie die auf den ersten Anblick damit in einem scheinbaren Widerspruche stehenden Worte der unmittelbar vorausgehenden q. 14. a. 11 ad 3. zu deuten sind: materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse. Entweder ist nämlich dieses „esse",

---

aus sich und in sich eine Realität, beziehungsweise Vollkommenheit, aber nie und nimmer, die Materie habe ebenso eine Aktualität (esse existentiae). Das nämliche lehrt aber auch Capreolus, wenn man sich die Mühe nimmt, die von Suarez zitierte Stelle 1. d. 3. q. 3. a. 2. nachzuschlagen; so ad 9. (in 4. prob.): dicitur quod solum concludit, quod materia prima habet aliquam entitatem positivam, actualem vel potentialem; sed non concludit quod illa sit actualis immo contrarium, nullus enim actus est receptivus alterius actus ejusdem generis nec potentia potentiae, sed potentia est receptiva actus sui generis. Übrigens hat Suarez ganz richtig die Ansicht des hl. Thomas aufgefaßt. De materia igitur, sagt er disp. 15. s. 9. n. 2., est prima sententia negans posse Deum conservare materiam sine forma substantiali. Tenet D. Thom. . . . Fundamentum praecipuum hujus sententiae est, quod materia formaliter ex se nullam habet existentiam, sed eam recipit formaliter a forma. Er selbst mußte dann von dieser Lehre abweichen, weil er den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein leugnet; denn hat die Materie eine andere Wesenheit, so muß sie in diesem Falle auch ein anderes Sein haben. So zwingt eine Abweichung notwendig beim folgerichtigen Festhalten des einmal eingenommenen Standpunktes, auch andere, wechselseitig sich bedingende Lehren preiszugeben. Wir haben da wiederum einen Prüfstein zur Bestimmung der richtigen Auffassung des hl. Thomas über die Art des Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen.

wenn man es als esse existentiae auffaßt, das Sein der zusammengesetzten Substanz (esse compositi), nicht das Sein der Materie als solcher, an welchem Sein aber die Materie teilnimmt; oder man versteht das potentiale esse essentiae, die wesenhafte Potenzialität der Materie als solcher.

Geradeso aber wie in den stofflichen Geschöpfen die substantielle Form nicht das ist, wodurch jene formell existieren, ebensowenig ist natürlich die einfache Wesenheit, die Quiddität bei den immateriellen Wesen das, wodurch diese sind, sondern überall ist das, wodurch die Kreaturen formell existieren, das Sein: illud quo est formaliter (anima humana) non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum esse. So leuchtet uns der Sinn jener Worte des hl. Thomas vollkommen ein, welche wir oben aus dem achten Buche der Metaph. lect. 5. angeführt haben: Id, quod est suum quodquideratesse, statim est unum, sicut et statim est ens.

Noch eine Schwierigkeit bliebe uns übrig in diesem Hinblick aus demselben Kommentare des hl. Thomas, trotzdem sie von niemand, soweit ich weiß, gegen die unsrige Auffassung seiner diesbezüglichen Lehre vorgebracht wurde. In lib. 8. Metaph. lect. 3. schreibt er unter anderem: Si qua vero res est, quae sit forma tantum, non habet aliqua principia individuantia praeter naturam speciei, cum ipsa forma per se ipsam individuetur. Et ideo ipsa res nihil aliud est quam quodquidestesse suum. Sic igitur patet, quod si nomen speciei significet formam tantum cujuslibet rei[1], idem est quodquideratesse[2] et esse

[1] Andere Ausgaben setzen die Interpunktion nach „tantum“; übrigens könnte man auch nur das einzige Wort „rei“ als Dativ zum nächstfolgenden „idem“ ziehen.

[2] Quodquideratesse (τὸ τί ἦν εἶναι) nimmt der hl. Thomas in allen Bedeutungen wie Aristoteles; nämlich 1. für das, was der wesenhaften Definition einer Sache entspricht, z. B. beim Menschen animal rationale; 2. das Formalprinzip vom ersteren d. i. die abstrakte Wesenheit (forma totius humanitas); 3. die Formalursache (forma partis, beim Menschen die Seele), weil diese die Wesenheit bestimmt; die Materie wird wohl Substanz, Natur, aber nie wegen ihrer absoluten Potenzialität τὸ τί ἦν εἶναι genannt; 4. im logischen Sinne genommen (ὡς εἰπεῖν λογικῶς) bezeichnet es auch die Zweck- oder Wirkursache und überhaupt alles, wodurch der Inhalt eines Begriffes in der unvollkommenen Definition erklärt wird (Metaph. VI. 17. 4. u. 5. a. a. O. S. 152. Daß durch diese verschiedenen Bedeutungen von quodquideratesse leicht eine Verwirrung entsteht, weil man nicht immer mit Gewißheit herausbekommen kann, ob es die Art oder die ganze Wesenheit oder nur die Formalursache bezeichnet, das geben

suum; sicut homo erit quodquidestesse suum et equus et omnia hujusmodi.

Schon der Umstand, daß kein Gegner des realen Unterschiedes von Wesenheit und Sein sich auf diese Stelle berufen hat, beweist uns klar, daß der Schwierigkeit kein besonderes Gewicht beizulegen ist. Und wirklich ist die Bedeutung jener Worte nach dem Zusammenhange, in welchem sie sich befinden, so überaus offenbar, daß nicht einmal das wahrlich störende „et esse" den Sinn derselben verwirren oder die Deutlichkeit im mindesten beeinträchtigen kann.

Hier handelt der hl. Thomas nämlich in der Tat von jenem Unterschiede der stofflichen und stofflosen Wesen, den wir im Kommentar de Hebd. nicht zugeben wollten, wonach in materiellen Substanzen die Wesenheit und das Individuum nicht zusammenfallen, wohl aber in den immateriellen. Er fügt dann noch hinzu, allerdings sei selbst jedes materielle Ding mit seiner Wesenheit identisch für den Fall, unter der von einigen angenommenen Voraussetzung, daß der Name der Art nur die Form z. B. beim Menschen dieser Name: Mensch nur die Seele bedeute (si nomen speciei significet formam tantum). Dann könnte man ebensogut sagen: der Mensch, das Pferd usw. sei seine Wesenheit, wie man sagt: Der Engel ist seine Quidditat. Der Grund davon liegt einfach darin, daß nach dem hl. Thomas die materia signata das Individuationsprinzip ist.

Jenes fragliche: si nomen speciei significet formam tantum cujuslibet rei, idem est quodquideratesse et esse suum, kann unmöglich einen anderen Gedanken ausdrücken, als den er früher in folgende Worte gekleidet: si aliqua res est, quae sit forma tantum et actus, quodquideratesse „existit ei" i. e. quodquideratesse ejus idem erit cum ea: sicut idem est „anima et animae esse" i. e. anima est quidditas animae . . . Et sic patet quod aliqua res est, cui idem est quodquideratesse suum, sc. quae non est composita ex materia et forma, sed forma tantum. Und gleich nach den fraglichen Worten folgt unmittelbar der Gegensatz: si autem nomina speciei significant com-

wir gern zu, daß aber dies irgendwie auf einen inneren Widerspruch in der betreffenden Lehre über die Material- und Formalursache beim Aristoteles, wie manche es erklären wollen, hindeuten würde, müssen wir entschieden bestreiten.

positum ex materia et forma, tunc non idem erit rebus quodquideratesse earum.[1]

Es kann also über die Bedeutung und den Sinn der in Rede stehenden Worte kein Zweifel herrschen, sondern höchstens über die Art und Weise des Ausdruckes und besonders über die Form des ursprünglichen Wortlautes. Was mich betrifft, so scheint mir jenes „et esse“ unbedingt gestrichen werden zu müssen: und zwar ist es aus dem Vorausgehenden erat esse durch Wiederholung entstanden. Man weiß sonst wirklich nicht, was damit eigentlich anzufangen, wie es zu deuten, da es ganz überflüssig ist. Auch wäre unter dem „esse“ keineswegs das esse existentiae zu verstehen, wie uns der Zusammenhang zeigt, weil vom Sein als Existieren dort nicht einmal eine Erwähnung geschieht, selbst wenn uns auch der hl. Thomas nicht noch eigens versichert hätte, daß Aristoteles und mit diesem selbstverständlich auch er selbst mit dem esse in ähnlicher Verbindung überall das quodquideratesse, die Wesenheit meine. Sciendum est, sagt er schon in lib. 7. Metaph. lect. 3., quod in omnibus sequentibus per hoc quod dicit „hoc esse“ vel „huic esse“ intelligitur quodquideratesse illius rei; sicut homini esse vel hominem esse, intelligit id, quod pertinet ad quod quid est homo. So hätten wir esse als gleichbedeutend mit quodquideratesse, und das vor esse sich befindende „et“ käme wieder

[1] Nachdem ich meine Abhandlung bereits zum Druck abgeschickt hatte, erhielt ich nachträglich von meinem Freunde Dr. J. Srebernič aus der vatikanischen Bibliothek über unsere fragliche Stelle folgende Mitteilung, welche meine diesbezügliche Vermutung vollinhaltlich bestätigt. Im Cod. Vat. Lat. 767 (Ende 13. oder Anfang 14. Jahrh.) lautet nämlich der betreffende Satz also: Sic igitur patet quod si nomen speciei significet formam tantum cujuslibet rei idem est quod quid erat esse suum sicut homo est quod quid erat esse suum, wo jenes verdächtige „et esse“ gar nicht vorkommt; geradeso hat auch der Cod. Vat. Lat. 769 (aus dem 14. Jahrh.), Dagegen liest man schon im Cod. Vat. Lat. 768 (ebenfalls Anf. 14. Jahrh.): Sic igitur patet quod si nomen speciei significat formam tantum cujuslibet idem est quod quid est et suum esse sicut homo est quod quid est esse suum, woraus ersichtlich ist, daß der Anfang der Textverfälschung weit hinauf datiert. Nach dieser Leseart zu urteilen, scheint der Ursprung derselben dadurch verursacht zu sein, daß man für die darin ausgesprochene Identität zum quodquideratesse noch den zweiten vermißten Beziehungsgegenstand irgendwie zu ergänzen trachtete, um dann die identischen Begriffe durch das Wort „et“ miteinander zu verbinden. — Dem genannten Herrn muß ich aber hierorts für seine bereitwillige Bemühung meinen aufrichtigsten Dank sagen.

einem „vel" gleich, quodquideratesse oder was das nämliche ist, einfach esse suum.

Sollte aber, was höchst unwahrscheinlich, ja sicher unmöglich ist, das ganze et esse ursprünglich sein und das esse wirklich für das esse existentiae stehen, so müßten wir, um für diese Worte einen einigermaßen plausiblen, annehmbaren und der Lehre des hl. Thomas wenigstens teilweise entsprechenden Sinn zu gewinnen, — freilich müßten wir dann auch den Zusammenhang ganz außeracht lassen und den Satz bloß an und für sich betrachten, — so müßten wir, sage ich, auf einen analogen Ausdruck in de ente et essent. c. 5. verweisen. Da lehrt der Aquinate: Talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una; unde oportet, quod in qualibet alia re praeter eam sit aliud esse suum et aliud quidditas vel natura vel forma sua. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse. Der letzte Satz ist schon im voraus vom hl. Thomas in demselben Kap. näher erklärt, wo er schreibt: In intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, . . . sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento 9. prop. lib. „De causis" dicitur quod intelligentia est habens formam et esse et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici.

Idem est quodquideratesse et esse suum würde in diesem Falle denselben Sinn in sich bergen, wie ihn der andere Satz: „intelligentia est forma et esse" enthält, nämlich: falls der Name der Art die Form allein auch bei jedem stofflichen Dinge bedeutete, so wäre geradeso jedes stoffliche Ding seine Wesenheit und sein Sein, wie es die immaterielle Substanz, der Engel ist. In dem Kontext aber paßt, wie gesagt, diese Deutung nicht, und nebstbei wäre das objektiv nicht ganz richtig, weil selbst dann das materielle Einzelwesen außer der Form und dem Sein noch den Stoff hätte.

Dann könnte weiter noch jemand fragen, erstens wie es kommt, daß der hl. Thomas im selben Werke de ente et essent bald sagt: quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, bald wieder: intelligentia est forma et esse; und zweitens, warum es trotz des Satzes: intelligentia est forma et esse (angelus est quidditas + esse) einerseits wohl gestattet ist zu sagen: angelus est sua quidditas, nicht aber angelus est suum esse, wo doch

beides (d. h. quidditas und esse) nur Teile des Engels sind und somit eigentlich keines vom Engel als dem Ganzen ausgesagt werden könnte, oder, wenn schon das eine, so wie es scheint, auch das andere.

Um auf alle die Fragen, die sich uns da aufdrängen, eine befriedigende Antwort zu erhalten, müssen wir auf die Unterscheidung des ens participialiter und ens denominative sumptum zurückgreifen. Sagt der hl. Thomas, jedes Geschöpf sei zusammengesetzt aus „was ist“ und „wodurch es ist“ („quod est et quo est“), so ist unter dem „was ist“ (quod est) natürlich nur die konkrete, individuelle Natur zu verstehen, insofern sie das Subjekt des Seins und darum von diesem adäquat unterschieden ist (suppositum denominative sumptum[1]): denn sonst kann ich, wie schon erwähnt, nicht sagen: das Geschöpf sei aus esse und quod est (wenn dies das suppositnm formaliter sumptum bedeutet) zusammengesetzt, da das soviel hieße als aus sich selbst und noch etwas anderem.

Frage ich weiter danach, was ein Ding ist, d. h. frage ich nach der Wesenheit des Dinges, so antworte ich selbstverständlich darauf mit einem Satze, welcher mir die Wesenheit des betreffenden Dinges angibt, abgesehen von seiner Existenz, weil die Definition überhaupt von der Existenz absieht. So erteilt uns z. B. der hl. Thomas seinen Grundsätzen über das Individuationsprinzip gemäß den Bescheid: die subsistente Form ist ein Wesen, welches seine Wesenheit ist; was dann speziell auf den Engel angewandt lautet; der Engel ist seine Quiddität, weil nach ihm der Engel schon durch seine Artprinzipien und nicht durch irgendwelche hinzutretende individuelle Merkmale zur numerischen Einheit bestimmt ist, indem es (ich rede immer objektiv im Sinne des hl. Thomas, ohne an seiner Ansicht Kritik zu üben) in den stofflosen Wesen nur ein Suppositum in jeder Art geben kann. Sage ich daher: der Engel ist seine Wesenheit oder allgemein: das Suppositum ist bei den immateriellen Dingen die Wesenheit selbst, so nehme ich dabei das Suppositum denominative; denn ich sehe bei der Frage: was ist der Engel, davon ab, ob der Engel wirklich existiert oder nicht (secunda intentio). Nun darf man aber nicht vergessen, daß nach dieser

[1] Über suppositum denominative et formaliter sumptum vgl. De Maria S. J. Philos. Perip.-Schol. ed. 2. vol. I. Romae 1898. S. 519 ff.

Anschauung der einzelne Engel auch eine ganze definierbare Art ist und deswegen ist es auch z. B. von Gabriel erlaubt zu sagen: er ist seine Wesenheit.

Nehme ich aber das Suppositum formaliter, so sage ich, das Suppositum ist auch in den immateriellen Geschöpfen aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt oder ist Wesenheit und Sein (prima intentio). Daraus folgt aber keineswegs, daß man auch richtig sagen könnte: der Engel ist das Sein, eben weil das Sein nicht seine Wesenheit ist, sondern man kann von einem existierenden Engel bloß sagen: der Engel hat das Sein oder nimmt daran teil.

Diese Auseinandersetzung zeigt uns deutlich, daß sich der hl. Thomas durchaus nicht widerspricht, wenn er bald lehrt: der Engel ist seine Wesenheit und bald wieder: der Engel ist aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt, ist Wesenheit und Sein. Jeder Widerspruch oder Meinungswechsel ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sich beide Behauptungen in demselben Werke vorfinden.

Deswegen ist auch überhaupt an kein Schwanken in der Auffassung beim hl. Thomas zu denken, wenn er an einigen Stellen die Identität zwischen Suppositum und Natur auch bei den immateriellen Geschöpfen leugnet (in creaturis autem essentia realiter differt a supposito 1. d. 5 q. 1. a. 1.; in angelo autem non est omnino idem sc. suppositum et natura quodl. 2. a. 4.), an anderen dagegen behauptet (z. B. 1. q. 3. a. 3.; 3. d. 5. q. 1. a. 3.: in simplicibus autem non differt re natura et persona).

Wer sich das vor Augen hält, kann auch leicht einsehen, warum der englische Lehrer dem Aristoteles im 7. (bezieh. 8.) Buch der Metaph. darin beipflichtet, daß jenes Ding, welches seine Wesenheit ist, sogleich eins, wie auch ein Seiendes ist. Dort bespricht ja Aristoteles das Seiende, insofern es in die zehn Kategorien eingeteilt wird.[1] Das Seiende in dieser Rücksicht ist aber das ens nomiliter sumptum, wie der hl. Thomas ausdrücklich bemerkt: Ens, quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia (l. 10. Metaph. lect. 3).[2]

[1] Vgl. den Anfang des Kommentars zum 9. Buch beim hl. Thomas: Postquam determinavit Philosophus de ente secundum quod dividitur in decem pradicamenta, hic intendit determinare de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum.

[2] Vgl. dagegen Verit. q. 21. a. 5. ad 8 oben S. 205. Hier wird

Das Ergebnis der vorausgehenden Erörterung gibt uns schließlich auch genügende Anhaltspunkte für die Beantwortung der damit zusammenhängenden Frage, ob sich das Suppositum von der Einzelnatur nur begrifflich oder real unterscheide und wie dieser Unterschied den Grundsätzen des hl. Thomas gemäß des näheren zu fassen sei. Schon das bisher Gesagte drängt uns zur Annahme eines realen Unterschiedes bei allen Kreaturen ohne Ausnahme zwischen der individuellen Natur und dem formell genommenen Suppositum (in creaturis autem essentia realiter differt a supposito; in angelo autem non est omnino idem etc.) und erkundigen wir uns genauer um den Grund davon beim hl. Thomas, so erklärt er uns ausdrücklich an letztgenannter Stelle quodl. 2. a. 4. ad 1., die immaterielle Substanz habe zwar keine Materie, sei aber trotzdem nicht ihr eigenes Sein, und deswegen sei auch die Natur in ihr nicht ganz dasselbe wie das Suppositum. Sed quia (sc. forma immaterialis subsistens) non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, sc. ipsum esse et alia quaedam, quae attribuuntur supposito et non naturae, propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura und ad 2.: suppositum et natura non sunt omnino idem, in quibuscunque res non est suum esse. Was hingegen die stoffliche Substanz, welche auch nicht ihre Wesenheit ist, anbelangt, so ist in ihr das Suppositum, mag man es schon denominative oder formaliter nehmen, stets von der Wesenheit real verschieden (1. q. 3. a. 3.; 3. d. 5 q. 1. a. 3.).

Darin sind alle Thomisten einig, es sei eigentlich bei jedem Geschöpfe, ob materiell oder immateriell, ein realer Unterschied zwischen Natur und Hypostase; aber diese Übereinstimmung hört auf, sobald man zum näheren diesbezüglichen Erklärungsversuche übergeht. Seit dem Kard. Cajetan (in 3. q. 2. a. 2. und 3. q. 4. a. 2.) hat man sich gewöhnt die Personalität in einen substantiellen Modus zu verlegen, so daß die Einzelnatur erst durch den Zutritt von diesem hypostatischen Modus, Subsistenz genannt, als ein für das Sein empfängliches Subjekt zum Suppositum und bei einer vernünftigen Natur zur Person werde. Somit unterscheidet sich nach dieser Auffassung das Suppositum eben durch jene substantielle Realität, die es hat,

das ens participaliter genommen und deshalb (zugleich mit dem bonum) von dem unum in der angegebenen Weise unterschieden.

von der Einzelnatur, in deren Begriff sich die besagte Realität nicht vorfindet. Nach der zweiten von dieser abweichenden Ansicht besteht aber der ganze Unterschied zwischen Einzelnatur und Suppositum (formaliter sumptum), wie wir schon aus der früheren Darlegung her wissen, darin, daß die Einzelnatur als solche ohne eigenes Sein aufgefaßt wird, während das Suppositum eben dieses Insichsein in seinem Begriffe miteinschließt und so erst recht das „quod est" ist, das was ist, was subsistiert. Bei solchem Sachverhalte kann der Kernpunkt der Streitfrage dahin bestimmt werden, ist die Subsistenz bei der Hypostase etwas von der Existenz real verschiedenes oder nicht.

Wir wollen auch darüber vor allem den hl. Thomas selbst vernehmen, was er davon hält. Inbezug auf die Meinung des englischen Meisters sagt uns nun Dr. Salv. Leccese im Div. Thom.[1]: Perlegenti opera S. Doctoris manifestatissime apparet, ipsum semper et ubique realem distinctionem ponere inter subsistentiam et existentiam. Da muß ich schon gleich, ohne mich zu loben, gestehen, daß ich die Werke des hl. Thomas Jahre lang durchblättert habe und zwar mit einer Gründlichkeit, die mir bald das Leben gekostet hätte, aber von diesem realen Unterschiede habe ich darin nirgends die geringste Spur entdecken können und ich war wirklich neugierig, wo und wie unser Gewährsmann das aus dem hl. Thomas herausliest. Wir wollen seine Beweisgründe durchgehen und uns überzeugen, ob sie stichhaltig sind oder nicht.

Vor allem beruft er sich darauf, daß der hl. Thomas die beiden Fragen einerseits über den Unterschied zwischen Wesenheit und Sein und anderseits über den zwischen derselben Wesenheit oder Einzelnatur und Subsistenz als zwei verschiedene behandelt. (Ipse enim semper tanquam de distinctis difficultatibus disputat de distinctione existentiae ab essentia et de distinctione subsistentiae ab eadem essentia seu natura singulari.)[2] Zum Belege dafür aber führt er die beiden Artikel 3. u. 4. (p. 1. q. 3.) an, wo der hl. Thomas im ersten Artikel untersuche, ob Gott sich von seiner Natur unterscheide und so antworte, daß sich das Suppositum in den immateriellen Dingen nicht real unterscheide, wohl aber in den stofflichen; im darauffolgenden dagegen wiederum, ob sich in Gott die

[1] Ser. II. vol. 2. 1901. S. 561. [2] A. a. O.

Wesenheit und das Sein unterscheiden, und da den Schluß ziehe, daß sie sich wohl in den Geschöpfen, nicht aber in Gott unterscheiden. — Aber das sind auch zwei verschiedene Fragen nach der Anschauung des hl. Thomas, wie es schon daraus erhellt, daß die Antwort im ersten Artikel inbezug auf die immateriellen Geschöpfe und Gott gleichlautet, in dem zweiten aber Gott allein den Geschöpfen überhaupt gegenübergestellt wird. Den Grund von jenem haben wir schon früher berührt, weil nämlich der hl. Thomas das Suppositum dort denominative nimmt, der zweite Artikel aber wiederholt die so oft erwähnte Lehre, quod est und quo est (esse) unterscheiden sich real nur in den Kreaturen, nicht in Gott.

Dann zitiert Dr. Leccese in gleicher Weise den 3. und 4. Art. quodl. 2., wo betreffs der Engel zuerst gefragt wird, ob in ihnen Wesenheit und Sein, darauf wieder ob das Suppositum und die Natur verschieden seien. — Hier erklärt uns der hl. Thomas abermals zuerst den Abstand zwischen den Engeln, die sich unter den Geschöpfen auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit befinden, von Gott, in welchem allein „was ist" und „wodurch ist" (das Sein) real dasselbe ist mit Berufung auf Boethius de Hebd.: in omni eo quod est citra primum aliud est esse et quod est; dann beantwortet er die zweite Frage, ob im Engel Suppositum und Natur dasselbe sei, etwas anders wie in 1 q. 3. a. 3., weil er an diesem Orte das Suppositum formell faßt. Übrigens deutet er hier klar und bestimmt genug an, daß mit der Lösung der ersten Frage auch eine entschiedene Antwort auf die zweite gegeben ist, so ad 2.: manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino, idem, in quibuscunque res non est suum esse; weil bei den Engeln Wesenheit und Sein nicht dasselbe ist, deswegen müssen sich in ihnen auch Suppositum und Natur unterscheiden.

Beiläufig dasselbe gilt mutatis mutandis von der dritten zu diesem Behufe herbeigezogenen Stelle 2. d. 3 q. 1. a. 1. und a. 2.; deshalb können wir uns die Antwort ersparen. Seine Behauptung hätte der Gegner nur dann wenigstens teilweise bewiesen, wenn er uns zum mindesten eine Stelle anführen könnte, wo der hl. Thomas die Subsistenz von der Existenz in seinem Sinne unterscheiden würde.

Aber tut er das nicht sogleich darauf? Er schreibt ja, daß der hl. Thomas in 1. q. 45. a. 4. lehre, die Subsistenz,

die Entstehung und die Existenz seien Eigenschaften des ganzen zusammengesetzten Dinges, also unterscheide er zwischen Subsistenz und Existenz (advertit S. Magister quod subsistere, fieri et existere sunt propria seu proprietates totius compositi. Ergo[1] existentia ex S. Thomas differt a subsistentia, tanquam diversi modi proprii ejusdem naturae). — Na, durch Anwendung von solchem Schlußverfahren läßt sich freilich mit einer beneidenswerten Leichtigkeit alles beweisen. Nicht einmal, wenn der hl. Thomas sich wirklich geradeso ausgedrückt hätte, könnte man mit Recht von einem realen Unterschiede reden, aber er sagt nur: Illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quodquidem convenit proprie subsistentibus . . . Illi enim convenit esse, quod habet esse et quod est subsistens in suo esse. Man braucht bloß den ganz kurzen Kommentar des Kard. Cajetan (der wohl in unserer Streitfrage kein verdächtiger Berater sein wird) zu diesen schon an sich mehr als genug deutlichen Worten oberflächlich nachzuschlagen, um einzusehen, wie unberechtigt jene Folgerung war. Esse, sagt der Kommentator, proprie convenit subsistentibus; quod probatur ex differentia inter subsistentia (einerseits), et formas, accidentia et alia hujusmodi (anderseits) in hoc, quod subsistentia habent esse sic, quod in suo esse subsistunt; reliqua autem dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut patet de albedine.

Schließlich beruft sich Dr. Leccese noch auf die zwei Stellen, welche auch Cajetan zum Beweise dafür herangezogen hat. Es ist nämlich die Stelle (classicum testimonium“) aus 3 q. 17. a. 2. ad 1.: Esse consequitur naturam non sicut habentem esse: sed sicut qua aliquid est; hypostasim autem seu personam tamquam habentem esse, Die Hypostase also oder die Person, so schließt man, ist das Subjekt des Seins, das Subjekt, welches das Sein in sich aufnimmt, nicht aber die Natur. — Nun ist alles das wirklich wahr, aber was folgt daraus für die verteidigte Ansicht? Es ist ja dasselbe, was früher in 1 q. 45. a. 4. der hl. Thomas lehrt und der Kard. Cajetan dort auch ganz richtig aufgefaßt hat. Nur die ersten Substanzen existieren, haben das Sein, subsistieren im

[1] Von ihm hervorgehoben.

eigentlichen Sinne, die Teilsubstanzen aber, Materie und substantielle Form, oder auch die Natur (forma totius) oder die Accidentien „dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est.“ So sagt der heil. Thomas auch in unserem Kommentar de Hebd. anknüpfend an die Worte des Boethius: „id, quod est, accepta essendi forma est atque consistit“ i. e. in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se nisi de substantia, cujus est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid. Was hier von den Accidentien gesagt wird, gilt entsprechenderweise auch von der Natur. Das Suppositum hat das Sein, ist das Subjekt desselben, subsistiert; die Natur ist aber das, wodurch ein Ding etwas ist, z. B. die menschliche Natur Christi ist das, wodurch Christus Mensch ist.

Auf ähnliche Art und Weise löst sich die Schwierigkeit aus 3. q. 35. a. 5. ad 1.: Natura autem humana (in Christo) nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam. Davon, was wir oben vom hl. Thomas gehört haben, daß man eigentlich nur von dem sagen kann, es werde erschaffen, oder es entstehe, von dem, was ist d. h. was subsistiert, können wir eine besondere Anwendung machen bezüglich der Entstehung durch die Geburt. Geboren wird eigentlich, was ist, was subsistiert, d. i. das Suppositum, nicht die Natur. Der terminus generationis also bei den Menschen ist die Person, nicht die menschliche Natur. Darum ist die Jungfrau Maria wahrhaft Mutter Gottes, trotzdem sie die zweite göttliche Person bloß nach der menschlichen Natur aus sich geboren hat: deswegen kann es aber auch in Christus nur eine Sohnschaft trotz der doppelten Natur geben, quia haec relatio respicit personam.

Inbetreff des Ausspruches in 3 q. 17. a. 2. ad 1.: Esse consequitur etc. fügt Dr. Leccese noch die Bemerkung hinzu, man dürfe unter jenem Sein (esse) nicht das Subsistieren verstehen, wie manche es wollten, und gibt dazu folgenden Grund an: cum enim, ich muß schon seine Beweisführung wörtlich anführen, affirmet (sc. D. Th.) quod esse sequitur ad hypostasim, esset sensus, quod subsistere sequitur ad hypostasim. Et quoniam hypostasis et subsistens hic unum idemque sunt, dicendum esset, quod subsistere sequeretur ad seipsum.[1] In diesem Beweise ist wieder

[1] A. a. O. S. 362.

mehr als ein Fehler unterlaufen. Vor allem heißt es im hl. Thomas nicht: esse sequitur ad (! ?) hypostasim, sondern consequitur hypostasim. Was bedeutet aber diese Redensart hier? Wir brauchen uns nicht viel damit den Kopf zu zerbrechen, der hl. Thomas erläutert sie selber und zwar in demselben Artikel und durch seine Erklärung wird uns hoffentlich ein Licht aufgehen, um die ganze Stelle richtig zu verstehen. Er sagt gleich anfangs: Quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea, quae ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum; esse autem pertinet ad naturam et ad hypostasim: ad hypostasim quidem, sicut ad id, quod habet esse: ad naturam autem, sicut ad id, quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo, quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo.

Also was er in der Erwiderung ad 1. mit esse consequitur hypostasim ausdrückt, dasselbe heißt hier: esse pertinet ad hypostasim. Daraus erhellt augenscheinlich, was der hl. Thomas mit jener Phrase meint, nicht etwa: das Sein folgt erst auf die schon konstituierte Hypostase, so daß die Reihenfolge der das Suppositum bildenden Bestandteile angegeben wäre, wonach man sich zuerst die Natur denken soll, zu welcher dann jener substantielle Modus (Subsistenz) dazutritt, um die Natur zur Hypostase zu gestalten, und endlich auf diese folgt erst das Sein (esse sequitur ad (!?) hypostasim). Vielmehr bedeutet jenes esse consequitur hypostasim nichts weiter als: esse pertinet ad hypostasim, das Sein gehört zur Hypostase, kommt der Hypostase zu und wird deshalb in diesem Sinne von ihr ausgesagt, weil die Hypostase durch dieses Sein subsistiert. Allerdings gehört dann das Sein auch zur Natur, wird aber von ihr bloß insofern ausgesagt, als durch sie irgend ein Ding etwas ist, nicht aber in diesem Sinne, als ob die Natur als solche das Sein hätte und subsistierte (subsistentia habent esse, sic, wie Cajetan selbst oben richtig gesagt hat, quod in suo esse subsistunt; reliqua autem dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut patet de albedine.)[1]

[1] Vgl. auch de Verit. q. 21. a. 4. ad 4., wo uns der hl. Thomas die mehrfache Art und Weise, auf die von einem Dinge das Seiende (ens) ausgesagt wird, erklärt: Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit;

Aber nicht allein jenes sequitur ad hat uns der Gegner eingeschmuggelt, sondern seine ganze Beweisführung ruht im allgemeinen auf sehr schwachen Füßen, was er doch selbst merken sollte. Es heißt beim hl. Thomas nicht bloß esse consequitur hypostasim oder wie er es richtiggestellt hat: sequitur ad hypostasim, sondern auch: esse consequitur naturam. Falls nun seine Folgerung richtig wäre, so müßte auch aus diesem Gliede folgen, weil sein (esse) nicht subsistieren (subsistere) ist, daß esse, das Sein auf die Natur folge, was er wieder in Abrede stellt; denn nach ihm muß die Natur erst die Subsistenz, jenen substantiellen Modus bekommen, um überhaupt als Hypostase, Subjekt des Seins fungieren zu können.

Durch eine Art Taschenspielerkunst hat er endlich wie im Handumdrehen das konkrete subsistens in das abstrakte subsistere, was doch nicht identisch ist, verwandelt, um dann zu schließen: subsistere sequitur ad (r. consequitur) hypostasim; atqui hypostasis est idem ac subsistens; ergo subsistere consequitur subsistere (seipsum) statt nur: ergo subsistere consequitur (= pertinet ad) subsistens.

Am besten wird uns der hl. Thomas selbst darüber Auskunft geben können, wie seine Worte auszulegen sind. Schauen wir also nach, in welchem Sinne er subsistere, subsistentia gebraucht. Um zu beweisen, der hl. Thomas halte die Subsistenz für einen substantiellen Modus, beruft sich Dr. Leccese[1] auf de Potent. q. 9. a. 2. ad 1., das er so zitiert: Sicut nomen quod significat naturam est commune et definibile, ut homo vel animal; ita nomen quod significat naturam cum tali modo subsistendi, est hypostasis vel persona. Da hat man wieder eine Fälschung verbrochen. Beim hl. Thomas heißt es statt modus subsistendi, nur richtig modus essendi und zwar in diesem einzigen ad 1 nicht weniger als fünfmal konsequent modus essendi. Man darf sich doch die Worte eines Schriftstellers nicht so nach Belieben zurechtmachen, um dann Schlüsse auf seine Lehren daraus zu ziehen.

Weit entfernt unter diesem modus essendi einen modus hypostaticus im Sinne der Gegner zu verstehen, gebraucht

aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas.

[1] A. a. O. S. 468.

der hl. Lehrer diesen Ausdruck für die eigentümliche Art, wie die Substanz im Gegensatze zu den Accidentien existiert, die besondere Seinsweise, gleichsam Artdifferenz der Substanzexistenz dem Sein der Accidentien gegenüber. Ich sage „gleichsam“ Artdifferenz, weil bekanntlich das Seiende und das Sein keine Gattung ist und somit auch keine eigentlichen Artunterschiede hat. Das Sein (esse) ist also der allgemeine analoge Begriff, der in sich die verschiedenen näher bestimmten Seinsweisen der einzelnen Kategorien zusammenfaßt; die Seinsweise der Substanz aber heißt mit eigenem Namen das Subsistieren, die Substanzexistenz also Subsistenz. Patet enim quod esse commune quoddam est et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi; prout sc. est aliquid e n s p e r s e, non in alio sicut accidens (1. d. 23. q. 1. a. 1,) Diese Worte sind sonnenhell und lassen kein Deuteln zu. Subsistieren ist nichts weiter beim hl. Thomas als das Sein der Substanz (esse substantiae).

Das davon abgeleitete Hauptwort subsistentia hat verschiedene Bedeutungen, je nachdem es abstrakt oder konkret gebraucht wird. Nimmt es der hl. Thomas abstrakt, so versteht er darunter mit Berufung auf Boethius die Form als Prinzip des Seins, des Subsistierens. Si accipiatur unumquodque ut quo est, sic e s s e n t i a significat quidditatem, ut forma totius, u s i o s i s (oder subsistentia) formam partis[1], h y p o s t a s i s materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et i d e m dicetur essentia, inquantum habet esse, s u b s i s t e n t i a, inquantum h a b e t t a l e e s s e, sc. a b s o l u t u m (nämlich a subjecto inhaesionis) . . . et substantia, secundum quod substat accidentibus (1. d. 23. q. 1. a. 1.) Konkret gefaßt steht es aber für Substanz, eigentlich für die Wesenheit, nach dem Sprachgebrauche jedoch der Kirche auch für Hypostase. Ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine s u b s t a n t i a e pro supposito, sicut graeci utuntur; sed transmutaverunt et posuerunt s u b s i s t e n t i a m respondentem h y p o s t a s i, et s u b s t a n t i a m respondentem u s i o s i, quamvis sit e converso secundum veritatem significationis: magis enim curaverunt vitationem errorum

[1] Vgl. 1 q. 29. a. 2. ad. 5.; Potent. q. 9. a. 1.

quam proprietatem nominum. (Ibid. ad 5.) Nominatur (suppositum sc.) etiam tribus nominibus significantibus rem. Quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae ... Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia (1 q. 29. a. 2).

Durch diese Unterscheidung wird der Beweisgrund entkräftet, den Dr. Leccese[1] aus der theologischen Lehre anführt, daß es nach dem hl. Thomas in Gott wohl drei relative Subsistenzen, nicht aber drei Existenzen gebe. Wird nämlich Subsistenz konkret genommen für Hypostase, dann sind in Gott natürlich drei Subistenzen, d. i. drei Hypostasen, drei Personen; wird es aber abstrakt gebraucht, so ist in Gott wie nur eine Existenz, geradeso auch nur eine Subsistenz, was der Grundbedeutung des Wortes mehr entspricht. Illa nomina, quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut hypostasis et persona; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut subsistentia et essentia, quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est . . . Subsistentia autem et essentia non nominat distinctum[2] . . . et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur (1. d. 26. q. 1. a. 1. ad 4.). Umgekehrt spricht der hl. Thomas im konkreten Sinne auch von Existenzen bei Gott in der Mehrzahl, wie von Subsistenzen. In Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo; sed tantum secundum modum intelligendi . . . ideo Richardus de S. Victore volens proprie loqui dicit quod personae divinae non subsistunt, sed existunt . . . et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias (1 d. 23 q. 1. a. 2. ad 3.).

Nach dem Sprachgebrauch der Neuern steht Subsistenz abstrakt genommen für die besondere Existenz,

[1] A. a. S. 561. [2] Man beachte dieses „subsistentia non nominat distinctum"; wenn der hl. Thomas die Subsistenz als den letzten terminus der Hypostase, als den unterscheidenden substantiellen Modus betrachtet hätte, könnte er wohl nicht so schreiben und gleich darauf: unde etiam per prius sunt (sc. subsistentia et essentia) in generibus et speciebus quam in individuis.

Seinsweise der Substanz. Ich habe es in diesem Sinne nur einmal beim hl. Thomas gefunden, wo der ganze Zusammenhang die früher gegebenen Erklärungen ausschließt, so daß es nicht für die Form als das Prinzip des Subsistierens, wohl aber für das Subsistieren selbst zu stehen scheint. In q. 9. de Potent. a. 5. erhebt der hl. Thomas unter anderem gegen die Lehre von der Mehrzahl der Personen in Gott auch folgenden Einwand: in jedem immateriellen Dinge sei das Suppositum und die Natur dasselbe, deswegen könne das Suppositum in derselben Natur nicht vervielfältigt werden, die Natur in Gott sei aber das subsistierende Sein selbst, umsoweniger könnten in der göttlichen Natur mehrere Personen sein.

Diese Schwierigkeit sucht der hl. Thomas durch folgende Unterscheidung und Erläuterung zu beseitigen. In den Geschöpfen haben danach die Individuationsprinzipien eine zweifache Aufgabe: sowohl das Subsistenzprinzip zu sein, denn die gemeinsame Natur als solche subsistiere nicht anders als in den Einzelwesen; als auch zweitens die Mehrzahl und Verschiedenheit der Einzeldinge in derselben Natur zu ermöglichen. In Gott dagegen dienen die Personaleigenschaften nur dazu, den Unterschied der göttlichen Personen bei der numerischen Einheit der Natur zu begründen, sie bilden aber nicht zugleich das Subsistenzprinzip; vielmehr erhalten die Personaleigenschaften die Subsistenz von der Wesenheit. Deshalb werde auch die Wesenheit nicht mit den Personen zugleich vervielfältigt, wie es bei den Geschöpfen der Fall ist; denn dasselbe bewirke die numerische Vervielfältigung, was die Subsistenz begründe. So habe nun die göttliche Wesenheit in sich sozusagen das Individuationsprinzip inbezug auf die Subsistenz; aber trotzdem haben wir in Gott bei der numerischen Einheit der Natur doch mehrere Personen, die sich durch subsistente Relationen unterscheiden.

Ad 13. dicendum quod in rebus creatis principia individuantia duo habent: quorum unum est, quod sunt principia subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus), aliud est, quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem ditinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent, quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae: ipsa enim divina essentia est secundum

se subsistens; sed e converso proprietates personales habent, quod subsistant, ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens, ut inde sequatur, quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam, quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen ipsa una existente secundum numerum sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

Gebraucht man das Wort „Subsistenz“ in diesem Sinne, wie es auch von den Modernen gewöhnlich genommen wird, so ist die Subsistenz gleichsam eine Art von der Gattung Existenz oder richtiger gesprochen, sie ist eine von den vielen Seinsweisen der Kategorien, das besondere von dem allgemeinen Sein. Durch diese Bemerkung lassen sich die meisten vom Dr. Leccese für den realen Unterschied zwischen Subsistenz und Existenz ins Feld geführten Vernunftgründe widerlegen; wie auch die anderen einer objektiven Kritik nicht standhalten können oder vielmehr eine besondere Würdigung nicht einmal erfordern.

Er macht geltend, daß sich kein Grund für die reale Identität angeben lasse.[1] — Wir erwidern kurz: die Subsistenz ist die der Substanz gebührende Existenz.

Wenn die Subsistenz und die Existenz, sagt er weiter, nicht real verschieden wären, so wäre auch jedes Existierende zugleich ein Subsistierendes. — Aber das Subsistieren ist das Besondere, das Sein (das Existieren) das Allgemeine; somit kann man wohl sagen: jedes Subsistierende ist ein Seiendes, nicht aber umgekehrt; ebenso wie ich sagen darf: jeder Mensch ist ein sinnbegabtes Lebewesen und nicht umgekehrt, weil die Gattung von der Art und nicht die Art von der Gattung ausgesagt wird.

Was die geschiedene Seele betrifft, so ist sie sowohl, als auch subsistiert sie, hat die Existenz und die Subsistenz, sie ist aber trotzdem keine wahre Hypostase, da sie als Teilsubstanz nicht in einer vollständigen Natur

[1] A. a. O. S. 559 f.

subsistiert, nicht aber etwa deswegen, weil ihr die Subsistenz abginge. Mtt Recht macht L. Billot[1] darauf aufmerksam, daß die Subsistenz im eigentlichen Sinne strenggenommen nicht ganz dasselbe bedeute, wie Personalität, weil etwas subsistieren könne, ohne deshalb unmitteilbar zu sein; so haben auch die göttlichen Personen die Unmitteilbarkeit infolge der ihnen eigentümlichen Relation, hingegen die Subsistenz aus ihrer realen Identität mit der absoluten Wesenheit.

Daß die Existenz nicht wie die Subsistenz dem Suppositum wesentlich sei, soll man auch daraus ersehen, weil sonst der Satz: das Suppositum existiert, eine ewige Wahrheit enthielte, was nicht der Fall sei; hingegen sei das Folgende eine ewige Wahrheit: das Suppositum ist eine Substanz, welche in einer Natur unmittelbar subsistiert (suppositum est subsistentia in aliqua natura subsistens incommunicabiliter). — Ich wundere mich nicht wenig, solche Einwände zu lesen. Der Gegner sollte doch den Unterschied eines Satzes de secundo und de tertio adjacente kennen. Der Satz: das Suppositum existiert, ist ebensowenig eine notwendige, ewige Wahrheit im Sinne des Autors wie dieser de secundo adjacente: das Suppositum subsistiert; denn dies bewahrheitet sich nicht bei jedem möglichen Suppositum, sondern notwendig lediglich bei Gott, welcher das Sein selbst und mithin ein notwendiges Wesen ist; bei allen Geschöpfen ist aber die Existenz kontingent. Wie es aber erlaubt ist zu sagen: Das Suppositum ist ein Wesen, welches in irgend einer vollständigen Natur unmitteilbar subsistiert, so auch: das Suppositum ist ein Wesen, welches in irgend einer vollständigen Natur existiert. Weil das Sein in der Kreatur kontingent ist, darf man nicht absolut als notwendig wahr im allgemeinen behaupten: das Suppositum subsistiert, sondern nur bedingungsweise, unter der Voraussetzung, wenn es ein Suppositum gibt, so subsistiert es, d. i. so existiert es in sich und nicht in einem Subjekte, Träger, Inhaber, der es als sein Eigentum besitzen würde. Nur Gott kann mit Recht von sich sagen, indem er uns gleichsam die seine Wesenheit ausdrückende Definition gibt: Ego sum qui sum (Ex. 3. 14.).

Deswegen sagt der hl. Thomas: Licet ipsum esse non

[1] De verbo incarn. ed. 3. Romae 1900. S. 81 Anm.

sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem, in quibuscumque res non est suum esse. Frägt man aber weiter, ob in Gott die Wesenheit vom Sein, trotzdem Gott das Sein ist, begrifflich unterschieden sei, so erteilt uns der hl. Thomas in unserem Kommentar die Antwort: esse et quod est differunt in simplicibus (i. e. in Deo) secundum intentiones. Der Grund hiervon liegt darin, daß wir die Begriffe des Seienden und des Seins wie alle übrigen, von den Geschöpfen hernehmen, in welchen das Sein und das Seiende, quod est et quo est, real verschieden sind; und infolgedessen sind die Begriffe vom Sein und vom Seienden nicht identisch, haben einen anderen Inhalt. Das begründet die begriffliche Unterscheidung in unserem Denken auch über Gott, obwohl dieser in sich vollkommen einfach ist und somit in ihm keine reale Unterscheidnng außer der zwischen den einzelnen Personen statthaben kann. Nicht zu billigen ist daher, wie mich bedünkt, was Kleutgen S. J. mit so vielen anderen in seinen Inst. Theol. De ipso Deo S. 142 lehrt: Inter essentiam et esse ne virtualis quidem distinctio est, sed ea tantum, quae dicitur pure mentalis. Zweifellos ist dies nicht die Lehre des hl. Thomas, der sich auch sonst in gleicher Weise wie in seinem Kommentar de Hebd. äußert. (Deus) per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est de attributis. Dictum autem Boethii (omne quod est, esse participat, ut sit; alia autem participat, ut aliquid sit) intelligitur de participantibus esse, et non de eo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet, quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Man beachte die Gleichstellung des Unterschiedes zwischen quod est et esse und desjenigen zwischen der Wesenheit und den Attributen. Wie also die Eigenschaften Gottes von der Wesenheit begrifflich unterschieden sind, nicht minder auch das Sein. Ähnlich äußert sich der hl. Thomas inbetreff des Verhältnisses zwischen Sein und Wesenheit de Pot. q. q. a. 3. ad. 6.; Licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse existentem, ut huic subsistens dicatur.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Revue Néoscolastique* publiée par la Société Philosophique de Louvain. Louvain, Rue des Flamands 1. Prix 12 fr.

Neuscholastik und Neuthomismus, diese Ausdrücke waren nachgerade zu Schlagwörtern gegen die Lehre von der praemotio physica geworden, und die Verfechter dieser Schulmeinung konnten sich wehren wie sie wollten, sie wurden weiter als Neothomisten oder Neuscholastiker bezeichnet. Nun hat sich nach dem Erscheinen der Enzyklika Aeterni Patris unter den Anhängern der Philosophie des hl. Thomas eine Richtung mächtig entwickelt, welche in einem ganz vernünftigen und berechtigten Sinne diese Bezeichnungen für sich in Anspruch nimmt. Zu dieser bekennt sich die philosophische Gesellschaft von Löwen, und das erste, was uns beim Durchblättern der von ihr herausgegebenen Quartalschrift zufällig auffällt, ist gerade ein Indizium, daß sie jener als „neuscholastisch" verschrieenen Lehre abhold ist. Es wird nämlich berichtet, daß unter den Nichtmitgliedern, welche im Jahre 1901—1902 vor derselben Konferenzen hielten, Pater de Munnynck, Professor bei den Dominikanern in Löwen, „den Versuch machte, seine Zuhörer nicht zwar zu überzeugen, sondern nur zum Nachdenken zu veranlassen über die Notwendigkeit einer wahren die causa secunda treffenden Bewegung, welche von dem Simultankonkurs Gottes verschieden sei und weiterhin einen zweiten direkten Konkurs erfordere, von dem wir übrigens nur die Existenz kennten". Dieselbe Stimmung scheint auch sonst unter den erklärten Neuscholastikern vorzuherrschen. Und sowenig erfreulich diese Tatsache an sich erscheint, wir erblicken darin eine Ironie des Schicksals, welche geeignet ist, dem Mißbrauch, der mit dem Namen getrieben wurde, ein baldiges Ende zu bereiten.

Der Neothomismus, wie wir ihn verstehen und wie er allein Sinn hat, ist die natürliche Folge des in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts zuerst sporadisch vorbereiteten, dann aber fast allgemein eingetretenen neuen Aufschwungs der philosophia perennis, die bis dahin seit ihrer mittelalterlichen Blüteperiode nur immer mehr Boden verloren hatte; und er bedeutet nichts mehr und nichts weniger als die Erneuerung des Thomismus in organischer Verbindung mit den sicheren Resultaten der modernen Wissenschaft. Wie bei dem Ausbau der alten Dome hie und da von dem ursprünglichen Plane abgegangen werden muß, so auch hier bei der Renovierung des ehrwürdigsten Lehrgebäudes des ganzen Mittelalters und überhaupt der ganzen Vorzeit. Wir wüßten nicht, wer sich daran stoßen könnte, denn es hat noch niemand behauptet, daß der heil. Thomas den Ausdruck ne varietur für die integrale Wahrheit gefunden oder daß der Menschengeist außerhalb seiner Schule nachher immer nur leeres Stroh gedroschen habe. Aber man wird darauf sehen müssen, daß nichts Festes abgetragen, nichts Minderwertiges eingefügt werde, und das ist eine Aufgabe, an der sich alle Thomisten beteiligen sollten, bei der auch ein Widerstreit der Meinungen unausbleiblich ist, hoffentlich jedoch kein solcher Gegensatz entstehen wird, der zu einer dauernden Scheidung in Neu- und Altthomisten führen könnte. Wir stehen noch im Anfange dieser Bewegung, doch so viel läßt sich schon heute sagen, daß der Neothomismus im angegebenen allgemeinen Sinne eine Notwendigkeit ist und bei normaler Entwicklung im einzelnen kurzweg der Thomismus der Neuzeit werden muß.

In diesem Geiste arbeitet in hervorragender Weise der Begründer und Leiter der Revue néoscolastique, Mgr. Mercier, Professor an der Universität und Direktor der St. Thomasschule von Löwen. Seine Handbücher (Logique, Ontologie, Critériologie, Psychologie) und sein Werk über „Les Origines de la Psychologie contemporaine" haben eine Aufnahme gefunden, welche an sich schon einen Erfolg für die von ihm eingeschlagene Richtung bedeutet: Thomisten rühmen daran das treue Festhalten an den alten Prinzipien; Moderne die „bewunderungswürdige" Objektivität in der Wiedergabe der gegnerischen Anschauungen, und alle die klare, anziehende und methodische Darstellung (P. Gardeil in der Revue Thomiste, Richet in der Revue scientifique, R. S. Woodworth in Psychological Review von New-York).

Er geht darauf aus, die aristotelisch-thomistische Philosophie alles unnötigen Ballastes zu entledigen, mit den annehmbaren Ergebnissen der ihr fremden, ja oft feindlichen Forschung, gleichsam spolia Aegyptiorum, zu bereichern und sie in einem zeitgemäßen Gewande den modernen Denkern vorzuführen, welche sie in ihrem alten Scholarenkleide keines Blickes mehr würdigten. Das ist, wie Pater Gardeil sich ausdrückt, „ein Modernismus von guter Art", der wohl geeignet ist, die philosophia perennis wieder in weitere Kreise einzuführen, und an den bekannten päpstlichen Kundgebungen zur Empfehlung der Rückkehr zu Thomas einen unanfechtbaren Rückhalt hat. In der Einleitung zu seinem Buche über die Anfänge der modernen Psychologie schreibt Mgr. Mercier zur Rechtfertigung seines Standpunktes: „Das Mittelalter zeichnete sich aus in der Betrachtung der allgemeinen Wahrheiten; die Forscher der Neuzeit sind wunderbar ausgerüstet für die Analyse (der Tatsachen) und verwenden auf diese Arbeit ebensoviel Geduld wie Scharfsinn; ist nicht damit gegeben, daß eine schon alte Philosophie, welche in der Gegenwart wieder aufleben will, ihre Aufgabe in der Gegenüberstellung der Weisheit der vergangenen Zeiten mit den neuen wissenschaftlichen Errungenschaften und den heutzutage gangbaren Lehren zu suchen hat?" Wie eine Antwort auf diese Frage klingen die Worte, welche Leo XIII. in seinem Briefe Nostra erga Fratres Minores vom 25. November 1898, also im folgenden Jahre, an den Generalminister der Minoriten richtet: „Gewiß, der Gang des menschlichen Denkens hält niemals an; Wissenschaft und Lehre machen fast täglich Fortschritte, und wer wollte nicht mit Weisheit die Kenntnisse benutzen, welche die Gelehrsamkeit und die Arbeit der Zeitgenossen jeden Tag erzeugen? Im Gegenteil, es ist gut, denselben gern alles zu entlehnen, was sie Richtiges, Nützliches, der göttlich geoffenbarten Wahrheit nicht Widersprechendes enthalten: aber diejenigen, welche wahrhaft Philosophen sein wollen, müssen die Prinzipien und Fundamente ihrer Lehre auf den hl. Thomas gründen." Und mit diesem Satze hat der große Papst nur das wiederholt, was er fast zwanzig Jahre vorher in seiner Enzyklika Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 gesagt hatte: „Auream S. Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam S. Thomae dicimus; si quid enim a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum; si quid enim exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi."

Damit haben wir die allgemeine Orientierung der Revue néoscolastique, welche bereits ein Dezennium hinter sich hat, im voraus genugsam gekennzeichnet und gewürdigt.

Was die äußere Einrichtung dieser Quartalschrift, von der uns nur das erste und das dritte Heft des zehnten Jahrgangs vorliegen, betrifft, so nehmen die größeren Originalartikel in jeder Lieferung circa 100 Seiten

ein, und es reihen sich danach — mehr oder weniger vollzählig — folgende Rubriken an:

1. eine philosophische Chronik über Preisausschreibungen, Personalitäten, Vereine und hervorragende Publikationen aus allen Ländern;

2. Nachrichten vom Löwener Institut supérieur de Philosophie und seinen Abzweigungen: Cercle d'études sociales, Conférence de philosophie sociale, Séminaire d'histoire de philosophie médiévale, lauter Einrichtungen, welche unseren Universitätsseminarien entsprechen, und ganz speziell von der Extension universitaire catholique, worunter einfach das seit 1901 begonnene Unternehmen zu verstehen ist, an verschiedenen Orten Lokalkomitees zur Abhaltung von wissenschaftlichen Vorträgen zu gründen, ein Unternehmen, welches P. Vermersch vor kurzem in seinem Manuel Social einer gesunden Kritik unterzogen hat, in dem Sinne, daß wegen Mangel an Vorbildung auf seiten der Zuhörer und der Eigenart der Belehrung solche Vorträge mitunter nachteilig wirkten, im großen und ganzen aber durch die persönlichen Eigenschaften der Veranstalter den Erfolg hätten, viel Schaden abzuwehren und auch einigen Nutzen zu stiften;

3. Bulletins bibliographiques, d. h. zusammenhängende Besprechungen der neuen Literatur einer besonderen philosophischen Disziplin;

4. Referate (Comptes-rendus) über eingesandte Bücher und

5. als Beilage eine vom vorgenannten Institut alle drei Monate herausgegebene ideologische Zusammenstellung philosophischer Werke und Zeitschriftenartikel.

Der Inhalt der größeren Abhandlungen entspricht der Devise Nova et vetera; nach den vorliegenden Heften zu urteilen auch darin, daß die nova den Vorrang haben. Wir finden da eine gute genetische Darstellung der Moraltheorien Nietzsches von Ph. de Ribaumont; eine mustergültige Entwicklung des Glückseligkeitsbegriffes nach Aristoteles von Clodius Piat, der die minutiöse Genauigkeit seiner doch so fließenden Ausführungen Schritt für Schritt mit Stellen des Urtextes in Fußnoten belegt; von Edgar Janssens eine eingehende Kritik von Brunetières Auffassung der Apologetik als Immanenzapologetik usw. Das genügt, um die Reichhaltigkeit der Zeitschrift an interessanten Artikeln zu zeigen; wir wollen jedoch ihre modernisierende Richtung noch durch einige Beispiele illustrieren.

Unter dem Titel „Un problème à résoudre“ liefert uns Professor Meuffels, der schon früher die Frage angeregt hat, ein ausführliches Requisitorium gegen den Gebrauch des Lateins als Unterrichtssprache für die Philosophie in den Seminarien. Nicht aus Voreingenommenheit bekämpft er die traditionelle Methode, denn er hat sie selbst jahrelang befolgt, er anerkennt die didaktischen Vorzüge des Lateins, ja dessen Unentbehrlichkeit für höhere Studien und wünscht sogar, daß es wieder die Universalsprache der Gelehrten werde; bestimmend sind für ihn nur praktische Erwägungen: die übrigen Wissenschaften hätten sich besser entwickelt, seitdem sie in den Nationalsprachen gelehrt würden; der allgemeine Rückgang in der Kenntnis und Handhabung des Lateinischen beeinträchtige das Interesse wie das Verständnis beim philosophischen Unterricht, während der Gebrauch der Volkssprache beides fördere, und es sei schließlich die Zeit für die Seminarkurse über dieses an sich schon schwierige Fach zu kurz abgemessen, um auch noch die aus der fremden Sprache sich ergebenden Schwierigkeiten gründlich bewältigen zu können.

Domet de Vorges, einer der bedeutendsten Vorkämpfer der Neuscholastik in Frankreich, der, im Gegensatz zu Prof. Meuffels, „in seinem ganzen Leben keine vier Seiten lateinisch geschrieben“ hat, betrachtet in seiner Erwiderung die Sache unter höheren Gesichtspunkten: Er sei allerdings

ebenfalls der Meinung, daß auf den Universitäten die Philosophie in der Volkssprache vorzutragen sei, denn sie könne nur unter dieser Bedingung auf denselben Fuß fassen, sozialen Einfluß gewinnen und sich in den Strom der zeitgenössischen Wissenschaft mischen; auch habe er nichts dagegen, daß mit der philosophischen Propädeutik auf den kleinen Seminarien (wie auf unseren Gymnasien) ebenso verfahren werde; aber in den Priesterseminarien (und das gleiche gilt von den Universitätskollegien, welche Seminarkurse ersetzen) sollte das Latein Unterrichtssprache bleiben. Eine Universalkirche wie die katholische brauche eine Universalsprache, um alle Nationen zu lehren und zu leiten, und sie finde darin eine schätzenswerte Stütze für ihre Einheit und die Beständigkeit ihrer Lehren und Einrichtungen; den Priestern aber, als ihren geborenen Dolmetschern bei den einzelnen Völkern, müsse diese Sprache geläufig sein. In der Kirche sei deshalb das Latein keine tote Sprache, und ein Geistlicher, der nicht dasselbe fließend zu lesen und darin sich angemessen auszudrücken vermöge, sei einfach seiner Aufgabe nicht gewachsen. Dazu komme die innige Verbindung der Theologie mit der Philosophie; die Änderung der Unterrichtssprache für diese werde nur ein neuer Grund sein, solches auch für jene zu verlangen.

Auch bei Benutzung der Volkssprache könne übrigens die Philosophie in Formelkram, die Diskussion in Logomachie ausarten, und es werde sich dabei jedenfalls der Mißstand fühlbar machen, daß es in den modernen Sprachen an einer präzisen, feststehenden und allgemein anerkannten Terminologie fehlt, wie sie das Genie des hl. Thomas geprägt und seine unerreichbare Autorität überall in Umlauf gebracht hat. Dagegen könne und solle dem Mangel an Schulung im Gebrauche der lateinischen Sprache abgeholfen werden, und das beste Mittel dazu sei die fleißige Übung der kursorischen Lektüre.

Diese Ausführungen scheinen uns der Zeitlage vollauf Rechnung zu tragen, ohne durch unnötige Zugeständnisse höhere Interessen zu gefährden, und es dürfte der von Domet de Vorges abgesteckte Mittelweg sich umsomehr zur Befolgung empfehlen, als der Ultranationalismus, von dessen Verkettung mit dem Problem beide Opponenten abgesehen haben, in jeder Beziehung sich als Negation des katholischen Geistes offenbart.

Professor Nys, der im vorigen Jahre sein Handbuch der „Kosmologie oder Naturphilosophie“ herausgegeben hat, führt uns auf dieses Gebiet und behandelt ex professo „das Individuum in der anorganischen Welt“.

Im Gegensatz zur traditionellen Anschauung der Scholastik, daß jeder anorganische Körper, der sich dem Augenschein als homogenes Kontinuum darbietet, so z. B. ein Marmorblock, ein Eisenstück, ein gesondertes Wasserquantum, eine individuelle Substanz darstelle, glaubt er, auf Grund der Ergebnisse der Physik und Chemie, feststellen zu können, daß alle sichtbaren anorganischen Körper samt und sonders Agglomerate sind und nur deren kleinste Bestandteile, nämlich bei den chemisch einfachen Körpern das Atom, bei den zusammengesetzten aber das Molekül den Charakter von Individuen haben. Demgegenüber hat der Dominikaner de Munnynck, welcher im übrigen denselben Standpunkt einnimmt, auf dem Freiburger Kongreß im Jahre 1898 die Ansicht vertreten, daß auch bei den chemisch einfachen Körpern die Individualität erst dem Molekül zukäme.

Dieser aus dem System des chemischen Atomismus übernommene Streit ist für unseren Zweck irrelevant, und wir brauchen ebensowenig das vorgelegte naturwissenschaftliche Material, das keine neue Tatsache enthält und unseres Erachtens nur zu einem Wahrscheinlichkeitsbeweis ausreicht, einer näheren Untersuchung zu unterziehen: wir fragen bloß allgemein nach den Beziehungen des vorliegenden Artikels zum Thomismus.

Thomistisch ist vor allem die Definition vom Individuum: „Indivisum in se et divisum a quolibet alio“, und nur die Deutung derselben bedarf einer Ergänzung.

Zum Beweise nämlich, daß das zweite Glied „geschieden von allem anderen“ nicht eine faktische Loslösung oder Isolierung besage und unbeschadet des durch Anziehungskräfte hergestellten Zusammenhangs an den Molekülen resp. Atomen realisiert sein könne, zieht Nys die Formulierung heran, welche jene Definition bei der Anwendung auf die göttlichen Personen gefunden hat: „Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum“ (P. I. q. 29. a. 4.). Er hätte auch aus demselben Artikel die schlichte Erklärung: „substantia individua, id est distincta vel incommunicabilis“ anführen können, aber vor allem auf P. III. q. 2. a. 2 ad tertium hinweisen sollen, wo der Ausdruck vollends klargestellt wird. Dem hl. Thomas ist nämlich schon „die Hand des Sokrates ein Individuum (quoddam individuum)“, obschon sie nicht per se, sondern nur in einem Vollkommeneren, d. i. in dem zugehörigen Ganzen, existiert. Für ihn ist eben, wie schon Cajetan an dieser Stelle hervorhebt, der präzise Sinn der Individualität: aliquid ab aliis distinctum, und es liegt in keiner Weise darin quod per ipsam individuum separatim existat. Deshalb paßt denn auch der Begriff, präzis genommen, ebensogut auf Accidentien und Substanzteile, wie auf komplete Substanzen. Nys ist also im Rechte mit seiner Deutung der thomistischen Definition vom Individuum, für welche er in der Verschmelzung beider Formeln einen deutlicheren Ausdruck zu finden glaubt (indivis en lui-même et distinct de tout autre). Aber wenn seine Atome und Moleküle, wie es der Fall ist, in der Zusammensetzung Einzelsubstanzen sein sollen, so folgt nichtsdestoweniger anderweitig, nämlich aus dem thomistischen Begriff der körperlichen Substanz, die Notwendigkeit einer realen physischen Scheidung derselben voneinander, wenn auch diese keine sinnenfällige zu sein braucht.

Bevor wir das nachweisen, müssen wir untersuchen, welche Bewandtnis der Thomismus mit den Nysschen Atomen und Molekülen haben mag.

Unseres Erachtens ist eine Verbindung des chemischen Atomismus mit dem aristotelisch-thomistischen Formismus nur unter der Bedingung möglich, daß von letzterem die beiden Angelpunkte festgehalten werden, nämlich: die Zusammensetzung der körperlichen Substanz aus Substanzialform und Urmaterie, und die substanziale Verwandlung der Elemente in der chemischen Zusammensetzung.

Es sind dies die Fundamentalsätze des Systems, und sie stehen auf dem festen Grunde von Erfahrungstatsachen, welche die alten Denker, soweit es nötig ist, ebensogut kannten wie die modernen, denen alle Erfindungen der Neuzeit zur Verfügung stehen.

Die reale Ausdehnung und die Aktivität der Körperwesen führen, wofern nicht dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet werden soll, unmittelbar und notwendig zur Annahme zweier Prinzipien, welche in letzter Instanz nur als Urmaterie und Substanzialform im aristotelischen Sinne aufgefaßt werden können. Anderseits macht das fortwährende Werden und Vergehen in der materiellen Welt die substanziale Wandlung nicht minder evident. Mag auch der Chemiker die Elemente, aus denen eine neue Substanz entsteht, für diese hinsetzen und z. B. schreiben: „Das Wasser besteht aus Sauerstoff und Wasserstoff“, der Denker wird immer wieder sagen: „Das Wasser entsteht aus der Verbindung dieser so verschiedenen Elemente und kann wieder in dieselben verwandelt werden; aber solange es Wasser ist, ist es weder das eine Element noch das andere, noch auch beide als solche zusammen. Darum wandte sich noch vor wenigen Jahren, in einer

Naturforscherversammlung zu Lübeck, Wilhelm Ostwald, Professor der Chemie zu Leipzig, gegen die Methode, „chemische Prozesse in Widerspruch mit der Erscheinung zu konstruieren," und meinte: „Wir haben uns an diese Anschauungsweise so gewöhnt, daß es uns schwer fällt, deren Sonderbarkeit oder vielmehr Absurdität einzusehen. Aber wenn wir bedenken, daß wir die Substanzen nur als die Summe ihrer Eigentümlichkeiten kennen, so erscheint die Annahme, daß eine gegebene Substanz noch wahrhaft gegenwärtig ist, während sie keine von ihren Proprietäten mehr besitzt, von Unsinn nicht weit entfernt."

In der vorliegenden Arbeit spricht sich Dr. Nys über seine Stellung zu den erwähnten Forderungen der aristotelisch-thomistischen Philosophie nicht aus, aber aus einzelnen Ausdrücken und sachlichen Auslassungen — so z. B. aus seiner Bemerkung über die virtuelle Permanenz der Atome im Molekül des chemischen Mixtums — kann man entnehmen, daß er sie bezüglich der von ihm angenommenen Grundbestandteile der anorganischen Körper anerkennt.

Unter dieser Voraussetzung wären also, im Gegensatz zum Chemismus, seine Atome nicht die letzten Prinzipien der körperlichen Dinge, sondern bereits Zusammensetzungen aus solchen, d. h. kleinste, faktisch nicht weiter teilbare, aber immerhin noch ausgedehnte und daher mathematisch noch teilbare, aus Substanzialform und Urmaterie bestehende Einzelkörper, und seine Moleküle des chemisch zusammengesetzten Körpers wären nicht bloße Aggregate oder Systeme von solidarisch und indivis funktionierenden Atomen, sondern, als mixta perfecta, ebenfalls körperliche Einzelsubstanzen.

Der Annahme von solchen Elementen in der anorganischen Körperwelt steht die scholastische Philosophie so wenig entgegen, daß kein geringerer als Thomas ihr die Wege ebnet. Er lehrt nämlich (I. Phys. l. 9): Das körperliche Kontinuum sei wohl mathematisch, nicht aber physisch endlos teilbar, „nam perveniri tandem posset ad partem ita exiguam, ut forte minorem nulla forma naturalis pati posset". Auf Grund der im Bereiche des unmittelbar Sinnenfälligen gemachten Erfahrung, daß der Eintritt und Fortbestand einer jeden Substanzialform von bestimmten Bedingungen abhängig ist, hat er offenbar erschlossen, daß es Körperfragmente geben könne, welche nur unter Umwandlung ihrer substanzialen Eigenart weiter geteilt werden können, und solche, bei welchen auch dies nicht mehr möglich ist. Das sind aber genau die Elemente, welche Professor Nys auf Grund seiner Studien auf dem Gebiete des „unendlich Kleinen" annimmt; denn er erklärt, „daß das Atom bei chemisch einfachen, und das Molekül bei chemisch zusammengesetzten Körpern das letzte ist, was bei der möglichen Teilung noch die spezifische Natur des Ganzen aufweist".

Der Name tut nichts zur Sache, und anderseits wird an dieser nichts geändert, ob man sie als letzten Teil oder als erstes Element eines Körpers betrachtet. Soweit es also den Naturforschern gelingt, Atome wie Moleküle auch nur vorübergehend in freier Existenz nachzuweisen, haben die Thomisten dieselben schon im voraus als Individuen anerkannt und ihnen in ihrem System die richtige Stelle angewiesen.

Aber wie steht es endlich mit der Behauptung, daß diese Atome und Moleküle auch in der Vereinigung zu einem sichtbaren homogenen Körper ihre Individualität bewahren?

Daß diese Anschauungsweise der ganzen Scholastik widerspricht, ist gleich anfangs gesagt worden, aber selbst dieser Widerspruch gründet nicht in Prinzipien, sondern eigentlich nur in der Verschiedenheit der Auffassung eines objektiven Tatbestandes.

Die Philosophen der Vorzeit hatten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zur Beurteilung der Natur der anorganischen Körper keine andere Grundlage als die Erscheinungen und Experimente, die unmittelbar unter die Sinne fallen. An einem Körper, der sich als homogenes Kontinuum darbot, konnten sie damit nur potentielle, nicht aktuelle Teile erkennen; der auf natürlichem Wege entstandene Zusammenhang mußte ihnen als ein Zusammenhang per se erscheinen und an dem ganzen Körper konnten sie nur eine einheitliche Wirksamkeit gewahren. Damals konnte der Atomismus nur ein grundloses Phantasiegebilde sein; die aristotelische Schule, welche mit dem Verstand arbeitete, konnte in einem solchen Körper nur eine individuelle körperliche Substanz erblicken.

Wenn es aber jetzt mit den Hilfsmitteln der Neuzeit gelingt, Tatsachen festzustellen, welche beweisen, daß die Atome in den chemisch einfachen, und die Moleküle in den zusammengesetzten Körpern „selbständige Träger der körperlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten“ sind, so folgt, auch nach den thomistischen Prinzipien, daraus, daß diese Elemente die eigentlichen und wahren Einzelsubstanzen oder Körper sind, während die sichtbare Körpermasse nur als Agglomerat betrachtet werden kann; denn die Substanzialform gilt im Thomismus als prima radix, primus fons oder primum principium quo, wie agendi, so auch essendi.

Dies bedeutet übrigens weiter nichts als die Versetzung der sichtbaren Körper aus der einen in die andere von zwei Kategorien, welche der hl. Thomas gleich gut kannte, und über welche er Sätze aufgestellt hat, die auch heute noch standhalten und beachtet werden müssen.

Wir finden diese Kategorien klar aufgestellt im Anschluß an die Frage: Quomodo aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur (P. III. q. 2. a. 1.).

Die dort erwähnte Compositio ex imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo, et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur, findet bei der Nysschen Theorie der Körperbildung im Reiche des Anorganischen überhaupt keine Anwendung und würde bei der, auch nach unserer Meinung weniger plausiblen Ansicht von der Individualität der chemisch einfachen Moleküle nur dann inbetracht kommen, wenn den betreffenden Atomen nicht bloß die tatsächliche Existenz, sondern auch die Existenzfähigkeit außerhalb des Moleküls abgesprochen würde, was keineswegs der Fall ist. Es muß deshalb auch jetzt noch von derselben auf dem in Frage stehenden Gebiete abgesehen werden, und alsdann bleiben für die anorganischen Körpermassen nur zwei Arten von Zusammensetzung als möglich übrig:

die Compositio ex integris perfectis remanentibus, bei der nur ein unum secundum quid zustande kommt und die Komponenten als plura actu verharren, und

die Compositio ex perfectis sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum, bei der ein unum per se et simpliciter entsteht.

Ausführlichen Aufschluß erhalten wir darüber im Opusculum de mixtione, wo unter anderem auch der wahren, eingentlichen Mischung, bei der eine gemeinsame Substanzialform die besonderen Substanzialformen der Elemente ablöst und in allen Teilen des entstehenden Ganzen die materia prima unmittelbar ergreift, eine Vermengung gegenübergestellt wird, welche nur wegen der minimalen Kleinheit der äußerlich verbundenen Körperchen der wahren Mischung ähnelt: (Remanentibus formis substantialibus simplicium corporum) „non erit vera mixtio sed ad sensum, sicut accidit in congregatione invisibilium sive insensibilium corporum propter parvitatem“.

Nach Analogie der eigentlichen Mischung muß auch die vollkommene

Vereinigung gleichartiger Körperelemente aufgefaßt werden. Sie ist das Gegenstück zur Teilung einer individuellen Körpersubstanz. Wie hier die Form, welche ja keine ihr eigene Quantität hat und an sich unteilbar ist, sich mit den actu vom Kompositum abgetrennten Teilen vervielfältigt, sofern nur diese die zu solcher Informierung erforderliche Disposition bewahren, so werden mehrere gleichartige Körper resp. Körperfragmente nur dann zu einem einzigen Körperindividuum, wenn sie derart miteinander verbunden werden, daß alle ihre Teile per se zusammenhängen und ihre Substanzialform auch als numerisch eine das Ganze beherrscht.

Demnach sind die beiden Kategorien oder Klassen: das Körperindividuum oder die individuelle Körpersubstanz und das Aggregat oder die congregatio von solchen für die Thomisten scharf definiert und ontologisch genau bestimmt.

Freilich lebte, wie schon gesagt, der hl. Thomas in der Meinung, daß die von Aristoteles für die schlechthinige Einheit des anorganischen Körpers verlangte vollkommene Homogeneität und per se seiende Kontinuität der Teile in den sichtbaren Körpern zur Erscheinung kommen, so daß er einen Stein als Individuum einem Sandhaufen als Aggregat gegenüberstellen konnte, und er hatte keine Ahnung, daß alle substanziellen Prozesse der anorganischen Körper sich vollständig und ausschließlich in Partikeln von einem Millionstel bis zu einem Hundertmillionstel Millimeter abwickeln könnten, aber in seiner Theorie liegt an und für sich gar nichts, was einer Versetzung der sichtbaren Körper in die Klasse der bloßen Aggregate entgegenstände, und wenn er dieselben mit Unrecht für Individuen gehalten, so kann anderseits dieser error facti die Gültigkeit seiner auf breitester Grundlage von anderweitigen offenkundigen Tatsachen entwickelten Deduktionen nicht beeinträchtigen. So bleibt, um nur eins anzuführen, worauf wir schon gelegentlich der Definition vom Individuum hingewiesen haben, auch bei Annahme der besprochenen Theorie, das thomistische Individuationsprinzip notwendig zu Recht bestehen, und demgemäß müssen die Atome resp. Moleküle, welche nach jener Theorie die sichtbaren anorganischen Körper ausmachen, voneinander nicht bloß unterschieden, sondern allseitig real geschieden, getrennt sein; denn es läßt sich kein anderer Grund aufweisen, weshalb die Substanzform des einen Elements auf den betreffenden Teil der Materie beschränkt sei, als eben jene reale Isolierung dieser materia quantitate signata. Nys spricht an einer Stelle von accidentellen Banden, Verwachsungen oder Schweißungen nämlich, im Gegensatz zu der Kohäsionskraft; das kann nur im volkstümlichen Sinne von zufällig oder auch anormal gemeint sein, denn im philosophischen Sinne ist auch die durch die Kohäsionskraft hergestellte Verbindung eine nur accidentelle, ebenso wie etwa die zwischen einem Magneteisen und den von ihm angezogenen Eisenstückchen bestehende.

Der Formismus hat eine unerschütterliche Hauptstütze an den Erscheinungen der organischen Welt, denn die Rolle, welche die Substanzialform hier offenbar spielt, wäre ganz und gar unbegreiflich, wenn nicht schon in der anorganischen Welt Substanzialform und Urmaterie im aristotelischen Sinne die ersten Prinzipien des Körperlichen wären, und wahre substanziale Wandlungen stattfänden, wie die Tatsachen auf diesem Gebiete selbst beweisen, daß es der Fall ist. Aber auf der anderen Seite muß schon eine oberflächliche Vergleichung der organischen Körper mit den anorganischen den Gedanken nahelegen, daß möglicherweise die letzteren nicht wie die ersteren eine einheitliche Substanz, sondern nur ein Aggregat von gleichartigen Substanzen darstellen; haben sie doch in der Natur, von den Kristallen abgesehen, nicht einmal eine irgendwie konstante äußere

Gestalt, und zeigt sich auch sonst an ihnen nichts, was eine durchgreifende Individualität positiv bekundet. Dies konnte ebensowenig dem Stagiriten wie dem Engel der Schule entgehen; daher ihre genaue theoretische Bestimmung der beiden möglichen Fälle, an der nichts zu korrigieren ist. Wo es aber galt, diese Theorie auf die Wirklichkeit anzuwenden, da waren sie ganz auf den Augenschein angewiesen, und sie konnten ebenso gut ein Aggregat für ein Individuum halten, wie moderne Astronomen zwei Sterne für einen. Jetzt, wo die Forschung des letzten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Atomistik Tatsachen zutage gefördert hat, welche es im höchsten Grade wahrscheinlich machen, daß die sichtbaren unorganischen Körper samt und sonders nur Aggregate sind, würden sie selbst ohne Zweifel, unter Benutzung der angedeuteten Anknüpfungspunkte, ihren Formismus mit einem verständigen Atomismus verbinden.

Bleibt demnach Dr. Nys mit seiner Hypothese nach unserer Meinung auf dem eigentlichen Boden des Thomismus, so können wir wenigstens nicht durchweg dasselbe von G. de Craene sagen, der in einem „Positivismus und falscher Spiritualismus“ überschriebenen Artikel psychologische Streifbilder — man sollte trotz der Zitate meinen, ex tempore — entwirft.

Sein Bestreben scheint dahin zu gehen, Hyppolytus Taine gleichsam als paedagogus ad Thomam hinzustellen, was nur insofern angeht, als dieser Positivist das Allgemeine niemals ganz aus dem Auge verloren hat; denn im übrigen ist er bei seiner höheren Spekulation selbst unter den Einfluß Hegels geraten, und dürfte — wie wir an de Craene sehen werden — eher vom Thomismus ablenken als ihm die Wege ebnen. De Craene meint, daß Taines antispiritualistischer Zug sich nur gegen den falschen Spiritualismus oder Idealismus der sog. klassischen Philosophen Maine de Biran, Cousin und Jouffroy richte; denn er sei aus der Normalschule hervorgegangen, wo diese Philosophie die Alleinherrschaft hatte. Und er sucht, leider ohne gehörigen Zusammenhang und allzu fragmentarisch, durch Zitate und allgemeine Hinweise auf dessen Werke darzutun, daß eigentlich seine Anschauung mit der thomistischen Lehre von der sinnlich-geistigen Natur des Menschen übereinstimmt. In offenbarem Anschluß an dessen Analyse der Erkenntnis, nach welcher die Namen Substitute oder Zeichen für Bilder und diese solche für Sensationen sind, drehen sich seine Ausführungen um die drei Konzepte: Namen, Bild, Sensation.

Unsere Bedenken und Aussetzungen beziehen sich nur auf den ersten Teil seiner Arbeit.

Wir haben da gleich anfangs, sozusagen als Einleitung, eine Gegenüberstellung des Bildes und der allgemeinen Idee, welche handgreiflich beweist, wie sehr die modernisierende Darstellung der Gegenstände der Philosophie unter dem oben von Domet de Vorges mit Recht hervorgehobenem Mangel an einer festen, allgemein anerkannten Terminologie leidet und überhaupt, wahrlich nicht zu ihren Gunsten, von der der alten Meister absticht. Wir kürzen die ersten Sätze etwas ab: Das Bild, welches bei Erwägung des Wortes in unserer Seele auftaucht, erscheint beim ersten Anblick so unbestimmt, daß man nicht sagen kann, ob es überhaupt das Bild eines besonderen Baumes ist, es nimmt aber bald, entsprechend dem Gesetze seines Ursprungs, bestimmtere Formen an und erscheint, in Anlehnung an frühere Erfahrungen, als Pappel an der Landstraße, Apfelbaum im Garten oder Buche im Walde. Im Gegensatz zu diesen Dingen, welche unser Wissen auf einen genau umschriebenen Teil des Raumes und der Zeit einschränken, umfaßt die allgemeine Idee, die ich bilde, wenn ich den Namen Baum ausspreche, notwendig alle Bäume, wo und wann sie auch immer beobachtet werden können. Nun heißt es wörtlich: „Die Spiritua-

listen haben recht gehabt, diesen Unterschied zwischen der abstrakten Idee und derjenigen, welche nur eine Wiederholung der Sensation ist, zu betonen. Aber die klassischen Philosophen, die Taine als Lehrer gehabt, sind viel weiter gegangen. Sie haben die Idee als ein Ereignis betrachtet, das mit dem Bilde nichts gemein habe. Wie das Bild, vergegenwärtige sie etwas Abwesendes, das sei jedoch alles. Sie habe keine weiteren Eigentümlichkeiten (die mit denen des Bildes übereinstimmten): sie sei nicht, wie das Bild, ein Echo, das Echo eines Tones, eines Geruchs, einer Farbe, einer Muskelempfindung, kurz, die innerliche Wiederauferweckung irgend einer Sensation; sie habe nichts Sensibles an sich. Diese Philosophen vergleichen sie mit etwas Luftigem, Unausgedehntem, Unkörperlichem; sie supponieren ein Wesen, dessen Akt sie sei; sie nennen dasselbe „Geist“ und sagen, daß unser Geist, über alle Bilder hinaus, die abstrakten Eigenschaften der Dinge sich vorstelle und kombiniere.“ — Wir bekennen offen, daß wir in diesem neuthomistischen Wortschwall den Thomismus nicht wiedererkennen, und daß wir manches, was hier als Übertreibung des Idealismus aufgeführt wird, als echt thomistisch anerkennen.

Freilich lehrt der hl. Thomas, daß unser Intellekt so wenig ein Geist im gemeinten Sinne ist, daß er vielmehr bezüglich der Erkenntnis ewig in potentia bleiben müßte, wenn nicht die Einheit der Seelensubstanz aktuelle Beziehungen zwischen ihm und den Sinnen ermöglichte; daß er nichts erkennt, wofür nicht in letzter Instanz Sinnliches den Erkenntnisgrund abgibt (nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu); ja, daß er nicht nur zur Gewinnung neuer species intelligibiles, sondern auch zur Reaktuierung der erworbenen und behaltenen auf die Phantasmen angewiesen ist (ad hoc quod intellectus [in praesenti conditione] actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis P. I 9. 84. a. 7). Aber, nachdem er in solcher Weise dem falschen Idealismus einen festen Riegel vorgeschoben, beugt er nicht minder entschieden einer sensualistischen Auffassung der intellektuellen Ideen vor: Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles (II Contra Gentiles c. 83). Bei dem Erkenntnisprozeß, den Thomas in bildlichen, aber leicht zu deutenden Ausdrücken beschreibt, gelangen Sinne und Phantasie schließlich nur dazu, dem Intellekte (qui habet operationem absque communicatione corporis, non utens organo corporali) in den Phantasmen das Objekt zu seiner Tätigkeit zuzuführen (phantasmata sunt materia causae), und die abstrakten Ideen, das Endergebnis des intellektiven Prozesses, sind, wenngleich aus sinnlichen Erkenntnissen geschöpft und, beim aktuellen Denken, mit Phantasmen, an sich doch etwas ganz anderes als die Sensationen: sie sind, als accidentelle Bestimmungen eines geistigen Vermögens, selbst etwas Geistiges. Daher kann man auch vom Standpunkte des Thomismus aus behaupten: Die abstrakte Idee sei „nicht, wie das Bild ein Echo, das Echo eines Tones, eines Geruchs . . . oder die Wiederauferweckung irgend einer Sensation,“ und es ist, trotz aller Anknüpfungen an die Sinnenerkenntnis, statthaft, dieselbe nicht nur mit etwas Unausgedehntem, Unkörperlichem zu vergleichen“, sondern auch geradezu als solches zu bezeichnen. Und wenn auch die Annahme als idealistisch zurückzuweisen ist, „daß unser Geist über alle Bilder hinaus die abstrakten Eigenschaften der Dinge sich vorstelle und kombiniere“, da incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia quorum sunt phantasmata“ (P. I. q. 84. a. 7.), so ist doch auch mit Thomas zu betonen: quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit

(P. I. q. 84. a. 6), indem sie nicht nur von Raum und Zeit absieht, sondern auch durch Schlußfolgerung die Gründe bis zum letzten Urgrund erfaßt.

Wir behaupten hier keineswegs, daß de Craene von der thomistischen Anschauung abgegangen ist, — er will offenbar bloß das nil in intellectu nisi prius in sensu urgieren, — sondern daß er bei der Gegenüberstellung der sinnlichen Vorstellung und der abstrakten Idee den Zusammenhang in einer Weise hervorkehrt, welche den wesentlichen Unterschied, wenn nicht verwischt, so doch verdunkelt.

Die Rolle aber, welche er weiterhin dem Worte bei Entstehung der allgemeinen Begriffe zuweist, können wir nicht mehr mit den ausdrücklichen Erklärungen und den Andeutungen des hl. Thomas in Einklang bringen, und das erscheint uns um so bedenklicher, als es sich hier um ein Gebiet handelt, zu dessen Erforschung lediglich die Introspektion, wie der moderne Ausdruck für Selbstbeobachtung lautet, erforderlich ist.

De Craene kleidet sein Thema in die Form eines Paradoxons: „Ich beobachte der Reihe nach Fichten, Buchen, Kastanienbäume, Birken, Eschen, einen ganzen Hochwald, und ich gewahre jenes Aufstreben des Stammes und jene Entfaltung der Äste, welche die beiden Unterscheidungsmerkmale des Baumes sind; ich denke den Baum im allgemeinen und spreche den Namen „Baum" aus. Welche Rolle hat der Name beim Ursprunge meiner Idee gespielt?" Später fragt er: „Ist dieser Name als wirkende Ursache an der Entstehung meiner Idee beteiligt?"

Zur Würdigung von Taines Theorie vom Namen sei folgendes hervorgehoben.

Er sagt: „Wir haben keine allgemeinen Ideen im eigentlichen Sinne, sondern nur Tendenzen zu benennen und Namen . . . Was wir eine allgemeine Idee, eine Gesamtanschauung nennen, ist lediglich ein Name, nicht zwar der bloße Laut, der in der Luft schwirrt und unser Ohr erschüttert oder die zusammengefügten Buchstaben, welche das Papier schwärzen und unsere Augen treffen; auch nicht einmal diese Buchstaben geistig wahrgenommen oder dieser Laut innerlich ausgesprochen, sondern dieser Laut oder diese Buchstaben, insofern sie, wenn wahrgenommen, mit einer doppelten Eigentümlichkeit behaftet sind, nämlich erstens die Bilder der Individuen einer bestimmten Klasse und nur diese in uns wachzurufen, zweitens jedesmal, aber auch nur dann sich wiedereinzustellen, wenn ein Individuum dieser selben Klasse unserem Gedächtnisse oder unserer Erfahrung sich darbietet" (De l'intelligence I 42). Taine geht nicht so weit, bemerkt de Craene, zu behaupten, daß das Wort keinen eigenen Sinn habe; nach ihm besagt die Theorie des Zeichens, daß der Name für uns die Stelle des Bildes vertrete, welches wir von dem mehreren Individuen gemeinsamen Charakter nicht haben und auch nicht haben können. Wenn ich den Baum allgemein auffasse und den Namen ausspreche, so bedeutet dies einfach, daß eine gewisse Tendenz, die beiden Unterscheidungsmerkmale des Baumes und eben nur diese zu vereinigen, sich schließlich in mir entwickelt hat und allein herrscht."

Auch wir geben zu, daß Taines Namen, so sehr sie auch vorgedrängt werden, doch nicht, wie die der Sensualisten, bloß Registriernummern für sinnliche Erkenntnisse sind. Es geht bei ihm die Benennung zusammen mit einem wirklichen Abstraktionsprozeß, der sich jedoch vom thomistischen durch Oberflächlichkeit und Unvollständigkeit wesentlich unterscheidet. Nach dem hl. Thomas entspricht dem Universalbegriff eine Realität, welche in den Individuen wirklich, jedoch nicht getrennt für sich, existiert und die schon einen besonderen Zusammenhang bestimmter Eigentümlichkeiten (notae) begründet, welche nicht wie die übrigen variieren. So ist das

Universale freilich nicht formaliter, aber doch wirklich als Wesenheit in jedem Einzelwesen der betreffenden Art und könnte an sich auch aus einem einzigen erkannt werden. Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius. Zu der allgemeinen Idee Mensch, welche in jener Erkenntnis eingeschlossen war, konnte Adam auch mit der bloßen Vernunft durch die an ihm, dem einzigen Menschen, gemachten Wahrnehmungen gelangen. Der ganze Erkenntnisprozeß vollzieht sich, unter der Bedingung oder bei Anlaß der Verbindung mit ihrem eigenen Objekt, durch die vitale Betätigung der Seelenkräfte. Wie bei demselben Realobjekt das Auge die Farbe (resp. das, was als Farbe empfunden wird) ohne den Geruch, und der Geruchsinn diesen ohne die Farbe wahrnimmt, so erfaßt, bei geeigneter Vorlegung in den Phantasmen, der Intellekt sein obiectum proprium, die Wesenheit, welche ebendadurch, daß sie separatim betrachtet wird, formaliter als universale erscheint. Das ist, nach unserer Auffassung, der nackte Sinn des tiefdurchdachten thomistischen Abstraktionsprozesses, der je nach den Verhältnissen, unter denen er sich abwickelt, zu mehr oder weniger distinkten, aber immer wahrhaft allgemeinen und trotz der Vielheit der Merkmale einfachen Ideen führt.

Taine dagegen stellt die Sache folgendermaßen dar: Wir gewahren an dem Individuum gemeinsame charakteristische Merkmale, und wir haben eine natürliche Tendenz, dieselben für sich allein zusammenzufassen. Sie lassen sich aber nicht zu einem psychischen Bilde (species sensibilis) vereinigen, wie wir auch kein materielles Bild davon entwerfen könnten: es ist nicht möglich, einen Baum zu malen, der nur Stamm und Krone im allgemeinen wäre, ohne irgend welche individualisierende Momente. Für die Summe jener an und für sich ungeeinten gemeinsamen Merkmale setzen wir daher einen Namen hin, gerade wie in der Algebra für eine komplizierte Zahlenreihe einen Buchstaben, mit dem wir dann wie mit einer wirklichen Einheit operieren können. So kommt mit und durch den Namen eine allgemeine Idee zustande, die, wenn man von ihrer Bildungsweise und dem ihrer Einheit anhaftenden hypothetischen Charakter absieht, allerdings in mehrfacher Beziehung mit der thomistischen übereinkommt.

Das genügt jedoch, damit de Craene eine förmliche Lobrede darauf halte.

„So hat Taine," schreibt er, „einen Weg eröffnet, der das Verständnis der Scholastik erleichtert. Wie der Geruch oder die Farbe, welche zur Unterscheidung der Dinge dienen, so sind die Namen Zeichen; aber im Unterschied von den Zeichen, welche die Natur uns liefert, sind es Zeichen, welche wir selbst fabrizieren, und welche infolgedessen alles, was da ist, zu bezeichnen geeignet sind. Das ist bis zur Evidenz bewiesen durch das Beispiel der Sprache des Rechnens (Taine, de l'intelligence I. l. 1. ch. 2.). Dank dieser Sprache erreichen wir denselben Erfolg wie eine Kreatur, deren Gedächtnis und Einbildungskraft die unsrigen endlos an Klarheit und Weite übertreffen würde. Die Kraft der Substitution erweitert aber nicht bloß das Feld der Kenntnis, die wir den Sinnen schulden; sie schafft außerdem in uns die Idee von Dingen, welche die Sinne überhaupt nicht wahrnehmen können: ein Dreieck, einen Kreis oder ein Viereck (als formale Konzepte); ja, sie gewährt uns positiv Zutritt zum Unendlichen, da es zum Wesen jeder abstrakten Größe gehört, daß sie sich immer noch über denjenigen Teil hinaus ausdehne, den wir gerade betrachten".

Ist es nicht im höchsten Grade eigentümlich, daß ein Thomist der „Substitutionskraft" zugute schreibt, was der hl. Thomas sachlicher aus der Immaterialität der allgemeinen Ideen deduziert? Intellectus est

cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens . . . quantum est de se, ad indefinita individua se extendit (P. I. q. 86. a. 2.).

Aber welche Rolle schreibt denn de Craene selbst dem Worte bei Entstehung unserer allgemeinen Ideen zu?

Gleich nach Aufstellung seines Themas in der angegebenen Fassung sagt er, daß man auf den ersten Blick versucht sei, das Wort als eine Begleiterscheinung, gleichsam die Metallmutter, der Idee zu betrachten; das sei jedoch nur der Fall für das Bild, welches in der Seele auftaucht, wenn man das Wort betrachtet. Dann schreibt er: „Es ist immer gegenwärtig, wenn wir denken," „ich kann den allgemeinen Begriff ‚Baum' nicht fassen (concevoir), ohne daß aus der Tiefe meines Gedankens eine Buchstabengruppe, ein Wort sich erhebt, welches meine Idee vor meinen Augen aufleben läßt und für meine Imagination faßlich macht." Und er führt zuletzt den Irrtum der Idealisten, welche von reinen Ideen, reiner Vernunft und der gleichen Entitäten gesprochen haben, darauf zurück, daß sie das Wort nicht beachtet und als Accessorium behandelt haben, während „die Idee dank demselben sich bildet". Kein Zweifel! er teilt die Ansicht Taines über die Rolle des Wortes bei Entstehung unserer allgemeinen Begriffe, und die abstrakte Idee, welche der Intellekt aus den Phantasmen der körperlichen Dinge bildet, erscheint ihm höchstens als ein Embryo, das erst durch das äußere Wort (näherhin das aus Vorstellungen von Buchstaben oder Lauten zusammengesetzte Wortbild der Phantasie, verbum imaginatum) zur vollen Entwicklung gelangt.

Dabei ist er so sehr von der Verträglichkeit dieser Ansicht mit dem Thomismus überzeugt, daß er ausruft: „Wie könnten wir, die wir der dem Idealismus radikal entgegengesetzten Lehre des hl. Thomas von Aquin folgen, der Wörter vergessen und die uns angebotene Lösung vernachlässigen?"

Wir sind der entgegengesetzten Meinung und behaupten, daß der hl. Thomas, der gewiß nicht dem falschen Spiritualismus huldigte, nur ein schlichtes Nein als Antwort gegeben hätte, wenn ihm die thematische Frage in derselben Form wie uns vorgelegt worden wäre: Ich beobachte eine Reihe von Bäumen, bemerke Stamm und Krone als gemeinsame charakteristische Merkmale, denke den Baum im allgemeinen und spreche den Namen aus; hat dieser Name als causa efficiens bei Bildung meiner Idee interveniert?

Allgemein und ohne Paradoxie würde die Frage in thomistischer Ausdrucksweise einfach lauten: Ist das äußere Wort ein wirkender Faktor bei Eruierung der allgemeinen Idee aus gegebenen Phantasmen? Eine solche Rolle des Wortes leugnet der hl. Thomas ausdrücklich im Opusculum de differentia verbi divini et humani: „Planum est," sagt er, „quod illud quod significatur interius in anima existens (d. i. das verbum cordis, oder verbum interius, die abstrakte Idee selbst) prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa eius existens." Also die Idee ist nach dem hl. Thomas schlechthin früher da als das Wort, und er bezeichnet dieses, einige Zeilen weiter, als das Zeichen des „verbum interius quod intelligens intelligendo format"; es ist also nach ihm lediglich ein äußeres Zeichen der fertigen Idee, welche der Intellekt durch seine eigene Tätigkeit aus den Phantasmen gewinnt.

De Craene meint einen geeigneten Untergrund für seine Ansicht im aristotelisch-thomistischen Satze: Nihil sine phantasmate intelligit anima zu finden. Mit Unrecht; denn der angezogene Artikel (P. I. q. 84. a. 7) und die Stelle De Veritate q. 10. a. 2. ad 7um, wo dieser Satz erklärt

und begründet wird, gestalten sich sogar zu einer Widerlegung derselben. „Keine Potenz," so wird da in der Hauptsache ausgeführt, „vermag irgend etwas zu erkennen, wenn sie sich nicht ihrem (eigentlichen) Objekte zuwendet; so erkennt der Gesichtssinn nichts außer dadurch, daß er sich auf die Farbe richtet." „Nun ist aber das obiectum proprium des mit dem Leibe verbundenen menschlichen Intellekts nicht die vom Körperlichen getrennte intelligible Substanz, sondern die in der körperlichen Materie existierende Wesenheit" und „das Partikuläre (in dem es sich vorfindet) erfassen wir durch die Sinne und die Phantasie". „Ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem." Die Phantasmen also, welche der hl. Thomas für die Reaktuierung wie für die erste Bildung der allgemeinen Ideen als unentbehrlich erklärt, sind diejenigen, welche die Wesenheit in particulari abspiegeln. Und wenn der Intellekt auf Grund solcher Ideen zu höheren vordringt, von denen es keine Sinnenbilder gibt, so haben diese, wie ad tertium ausdrücklich gesagt wird, ihren natürlichen sensiblen Stützpunkt in den Phantasmen jener, wie z. B. unsere intellektuelle Gottesidee sich gleichsam vom Phantasma der sichtbaren Welt als Hintergrund abhebt, da wir Gott als causa et per excessum et per remotionem aus der Welt (als Erkenntnißgrund) erkennen.

In dem natürlichen Werdeprozeß der allgemeinen Idee hat der hl. Thomas keine Verwendung für das äußere Wort, auch nicht als verbum imaginatum. Das Phantasiebild des geschriebenen oder gesprochenen Wortes kann jene natürlichen Phantasmen an sich ebensowenig ersetzen, wie etwa ein farbiges Viereck dem Auge zur Vorstellung eines Kreises verhelfen könnte, obschon das Auge gegebenenfalles diesen nur durch die Farbe erkennt. Nur in einem Falle kann das Begriffswort uns zu dem allgemeinen Begriffe auf natürlichem Wege führen, aber auch da bloß per accidens und in anderer Weise, als de Craene meint.

Wenn die Phantasmen uns nicht hinlänglich von selbst aus der Natur oder der Erinnerung zufließen, so daß wir nur eine konfuse Idee bilden können, die uns nicht befriedigt, dann suchen wir nach neuen. Quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß die meisten Begriffswörter vermöge ihrer Zusammensetzung oder ihrer Ableitung einem, je nach dem Grade seiner Sprachkenntnis, mehr oder weniger Anlaß zur Bildung von geeigneten Phantasmen bieten, wie z. B. das Wort Dreieck ein deutsches Kind auf das Phantasiebild und dadurch auf den Begriff der betreffenden Figur bringen dürfte, und so kann allerdings ein Name als causa efficiens bei der Entstehung der mit demselben bezeichneten allgemeinen Idee inbetracht kommen. Aber in dem von de Craene gewählten Beispiele wie überhaupt, wenn die Phantasmen aus den Gegenständen durch Anschauung gewonnen sind, kann davon keine Rede sein. Da ist das Wort bezüglich der Idee ein eigentliches Accessorium; das äußere Wort ist, wie Thomas lehrte, lediglich das Zeichen des inneren und, da es ein arbiträres Zeichen ist, wie schon die Verschiedenheit der Sprachen beweist, so beruht das Verhältnis beider einfach auf einer durch Gewohnheit begründeten Assoziation, über welche der Engel der Schule in seiner Abhandlung De Memoria et Reminiscentia die notwendige Aufklärung gibt.

Das Wort erinnert an die Idee und die Idee an das Wort. Daß dabei das Bild der Buchstabengruppe in der Seele aufsteigt, kommt von

der Verbindung des verbum imaginatum mit dem Verbum vocale im engeren Sinne; denn das Wort von Bonald ist wahr: Wir können unseren Gedanken nicht ausdrücken ohne zuvor unseren Ausdruck zu denken, wohlbemerkt nicht ohne zuvor unseren Gedanken zu denken; denn der Gedanke muß vorangehen. Und daß desgleichen sachliche Phantasmen bewußt oder unbewußt ins Spiel treten, kommt eben daher, daß anima sine phantasmate nihil actu intelligit. Ein Umstand aber beweist die Äußerlichkeit der Verknüpfung: Wir stehen oft vor einem bekannten Worte und suchen nach der Idee, die es uns zuführen soll, und ebenso oft erfassen wir eine Idee, ohne das Wort, welches sie deckt, aufzufinden: manchmal lebt die vermißte Kenntnis wieder auf; mitunter ist sie aber radikal durch Entwöhnung verloren gegangen und muß de novo gelernt werden.

Die Bedeutung des Wortes für das Denken liegt nicht in einer kausalen Einwirkung auf die naturgemäße Entstehung der allgemeinen Ideen, sondern in seinem Charakter als Zeichen und infolgedessen als Instrument für die Handhabung der fertigen Ideen. Hier hat der heilige Thomas freien Raum zu einem interessanten Ergänzungskapitel gelassen, in dem die Modernen zu ihrem Rechte kommen könnten, ohne daß am traditionellen Thomismus gerüttelt würde. Es scheint uns aber, daß de Craene, in seinem Bestreben Taine die Hand zu reichen, mit seinen Ausführungen über das Wort aus der goldenen Mitte, welche der Engel der Schule zwischen dem falschen Realismus und dem falschen Idealismus mit aller nur wünschenswerten Klarheit bezeichnet hat, geraten ist, mit anderen Worten, daß er den Intellekt nicht gebührend zur Geltung kommen läßt.

Im übrigen enthält auch diese Arbeit recht gute und interessante Partien.

Sourbrodt. Pfarrer Nicolaus Pietkin.

2. ***Richard Kralik v. Meyrswalden:* Über Philosophie als Begriffswissenschaft.** Leipzig, Barth 1903. gr. 8°. 20 S.

Richard Kralik, dessen Name weit über die Grenzen seiner österreichischen Heimat bekannt ist und mit Respekt genannt wird, hat den Versuch eines philosophischen Systems gewagt, den er unter dem Titel „Weltweisheit" (3 Bände, Wien, Konegen 1894—1896) veröffentlicht hat. Überweg-Heinzes Grundriß hat, wie ich zu meinem Bedauern sehe, auch in seiner neuesten Auflage (IV⁹, 1902) von diesem Werke nicht Notiz genommen.

In dem vorliegenden Vortrag, den Kralik in der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien am 9. Dezember 1902 gehalten hat, bietet er uns „Prolegomenen einer künftigen Philosophie als einer Theorie und eines Systems der Begriffe". Er findet, daß „der einzige und rechtmäßige Stoff der Philosophie die Begriffe" sind (3). Die Philosophie ist somit „Begriffswissenschaft" (5), ihre besondere Aufgabe ist es „eine möglichst zutreffende Systematik der Begriffe" zu schaffen (6). „Die ganze Entwicklung der Philosophie ist nichts anderes als das mehr oder minder bewußte Streben nach diesem Ideal" (7). Dies wird an der Hand eines philosophiegeschichtlichen Überblicks gezeigt (7—21). Die aristotelische Kategorientafel befriedigt Kralik nicht, er findet die Kategorien „Lage" und „Haben" wenig einleuchtend. Auf die scharfsinnige Abteilung der Kategorien, die der Aquinate im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles (lib. V, lect. 7) vorlegt, kommt Kralik nicht zu sprechen. Den Schluß des Vortrags bildet der Versuch, eine verbesserte

Kategorientafel aufzustellen, in der „Lage“ und „Haben“ als selbständige Kategorien eliminiert und dafür zwei neue Kategorien, „Reflexion“ und „Materie“ eingeführt sind (23 f.). —

Referent findet, daß der Begriff und das Arbeitsgebiet der Philosophie in der vorliegenden Schrift nicht entsprechend bestimmt sind, und erlaubt sich diesbezüglich auf Commers Logik (Paderborn, F. Schöningh 1897) Einleitung § 1 zu verweisen. Auch mit den in der Kategorientafel vorgenommenen Änderungen und Umdeutungen kann er sich nicht einverstanden erklären. Trotzdem behält Kraliks Untersuchung ihren Wert als Denkmal ernsten Strebens und Ringens.

Wien. Prof. Dr. Seydl.

3. ***L. Schmöller:*** **Die scholastische Lehre von Materie und Form.** Passau, Kleiter 1903. gr. 8°. 63 u. III S.

M. Schneid (1877) und A. Michelitsch (1897) haben die scholastische Lehre von Materie und Form monographisch behandelt. Sie haben, wie Schmöller im Vorwort vorliegender Publikation sagt, „auf streng scholastischem Standpunkt beharrend unter Bekämpfung des Atomismus die Tatsachen der Naturwissenschaft zu erklären unternommen“. Schmöller selbst setzt sich die Aufgabe, „vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus die scholastische Lehre zu beleuchten und deren Begriffen einen der modernen Körperlehre entsprechenden Inhalt zu geben“.

Und das Ergebnis, zu dem er kommt? „Der Körper ist seinem Wesen nach Kompositum aus Materie und Form. Dabei haben als Materie zu gelten die kleinsten Teilchen des Stoffes (die Atome) und als Form das Gesetz der Zusammenordnung derselben zum durchaus einheitlich gebauten Körper“ (S. 56) . . . . . Seydl.

4. ***Otto Willmann:*** **Empirische Psychologie** (Philosophische Propädeutik, II. Teil). Wien u. Freiburg i. B., Herder 1903. gr. 8°. IV u. 174 S.

1901 erschien Willmanns „Logik“ und wurde im „Jahrbuche“ XVI., S. 374 ff. besprochen. Alle Vorzüge, die diesem vorab für Österreichs Mittelschulen gedachten Lehrbuche eignen, kommen im vollen Maße auch dem vorliegenden Leitfaden der Psychologie zu.

Das fortwährende Zurückgehen auf die Eigenerfahrung des Schülers, auf den Schatz von Einblicken, den ihm die Lektüre alter und moderner Klassiker zugeführt, das etymologische Zergliedern der Termini, das Aufdecken der Geistesarbeit, die in manchen Redewendungen beschlossen liegt, gelegentlich Notizen philosophiegeschichtlicher Art — all das finden wir in der „Psychologie“ Willmanns ebenso wie in seiner „Logik“, mit der jene, wie schon die zahlreichen Verweise zeigen, eine didaktische Einheit bildet.

Daß die Darlegung der Psychologie auch auf das religiöse, ethische und soziale Gebiet hinübergreift, ist gewiß nicht von Schaden, denn nur so gefaßt, vermag der Psychologie-Unterricht wahrhaft erziehend zu wirken und für die sittliche Lebensführung vorzubereiten.

Möge Gottes Segen auf diesem Büchlein ruhen, möge es mit dazu beitragen, unsere Studierenden zu Edelmenschen heranzubilden, zu ganzen Männern von Willmanns Schlag!

Wien. Prof. Dr. Seydl.

5. *Anton Seitz:* **Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus.** Cöln, Bachem ohne Jahr (!!). gr. 8°. 62 S.

Der Verfasser vorliegender Studie hat bereits in der Schrift: Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang (Würzburg 1899) sich bemüht, der Widerlegung des modernen psychologischen Determinismus durch Zurückverfolgung bis an sein erstes Auftreten in Deutschland den Weg zu bahnen. Der philosophiegeschichtlichen Behandlung des Problems läßt er nunmehr die spekulative folgen (vgl. S. 1 f.).

Vorerst handelt es sich ihm um eine genaue Bestimmung des Begriffes der Freiheit, den er durch das Stichwort „relativer Indeterminismus" markiert (S. 3—12). Nach der Erklärung des Begriffes „relativer Indeterminismus" wird dessen Begründung vorgeführt, und zwar positiv durch die Beweise für die relative Willensfreiheit (ethischer, psychologischer, metaphysischer Beweis, S. 12—28), negativ durch Zurückweisung der deterministischen Begründung (Motivendeterminismus, Charakterdeterminismus, S. 28—43). Ein Schlußabschnitt ist der psychologischen Analyse der Willensfreiheit gewidmet, d. h. es wird eine Erläuterung des Herganges bei der freien Willensentscheidung gegeben, nachdem zuvor die Elemente der freien Handlung, das Willensvermögen und seine Aktivität, beleuchtet wurden (S. 43—62).

Schon von anderer Seite[1] wurde darauf aufmerksam gemacht, daß manche Wendung in Seitz' neuester, gewiß beachtenswerter Schrift einen Würzburger Beigeschmack hat, so z. B. die Stelle (S. 10): „weil nur Gott von Ewigkeit her kraft eigener Tat im Besitze seiner Vollkommenheit ist etc.".

Seydl.

6. *Rudolf Eucken:* **Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.** Leipzig, Dürr 1903. gr. 8°. 242 S.

Euckens Standpunkt ist nicht unser Standpunkt. In philosophischer und religiöser Beziehung gehen unsere Wege weit auseinander. Vielfach stehen sich unsere Ansichten wie Ja und Nein schroff gegenüber.

Aber es verträgt sich mit dem deutlichsten Nein, das man einer Anschauung entgegenhält, doch eine große Hochachtung vor dem Träger dieser Anschauung, wenn man ihn als einen hochbegabten, edelveranlagten, nach dem Höchsten ringenden Menschen kennen gelernt hat. Eucken selbst ist vorbildlich in dieser Beziehung, wenn er am Ende seiner Besprechung der „Geschichte des Idealismus" von Otto Willmann sagt: „So müssen wir bei allem, was uns trennt, schließen mit dem Ausdruck höchster Achtung vor diesem Lebenswerk eines ehrlichen und tapferen Mannes, einer lauteren und tiefgründigen Seele".

Diese Achtung, die Eucken einem der Unsrigen zollt, bringen auch wir ihm entgegen, und wir verfolgen mit Interesse seine bedeutsamen Publikationen. Auch seine „Gesammelten Aufsätze" sind uns eine willkommene Gabe, enthalten sie doch nebst vielem anderen zum Nachdenken Anregenden die Anzeige von Willmanns monumentalem Werk,[2] die sich so vornehm von Paulsens „Ketzergericht" abhebt.

Wien. Prof. Dr. Ernst Seydl.

---

[1] Vgl. St. aus M.-L. 64, S. 223.

[2] „Ges. Aufsätze" S. 206—228: „Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte".

7. ***Ceslaus M. Schneider:* Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche,** vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII. Aus den päpstlichen Kundgebungen zusammengestellt. Kl. 8°, XII, 460 S. Schöningh, Paderborn 1903.

Ein schlichtes, aber höchst sinnreiches Andenken an den großen Papst Leo XIII. ist uns hier geboten. Die sozialen Irrtümer unserer Zeit greifen geradezu das Fundament der hl. Kirche an. Die Gottheit Christi wird geleugnet und damit der übernatürliche Charakter der katholischen Kirche. Ist doch gerade das der hl. Kirche innerstes Wesen, „der Leib Christi" zu sein, wie der Apostel (Ephes. 1, 23; 4, 4; 5, 23) ausdrücklich sagt. Christus ist das unsichtbare, der jedesmalige Papst das sichtbare Fundament. Darum wendet man sich vor allem gegen das sichtbare Oberhaupt der hl. Kirche. Mit ihm fällt eben diese. Das ist denn so recht eigentlich die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche. Und gerade diese wird vorgelegt und verteidigt. Hier haben wir mitten in den Wirrnissen unserer Zeit eine ganz sichere Richtschnur für unser Denken und Handeln. Näher werden wir insbesondere unterrichtet über: die Gewalt und Aufgabe des Papsttums, die Kirche, den Staat, Staat und Kirche, die Katholiken, das Papsttum und seine Feinde, die Familie, die soziale Frage, die christliche Demokratie, Freiheit und Freiheiten, die Kirche und die Sklaverei. Die betreffenden Irrtümer sind vielfach schon von früheren Päpsten verurteilt, und Leo XIII. bestätigt deren Verurteilung und begründet dieselbe zeitgemäß eingehender. Die Irrtümer nun und deren frühere Verurteilung sind vorangesetzt bei den einzelnen Punkten. Durch diese Verbindung zeigt sich so recht der Vollglanz der Wahrheiten, welche Leo XIII. von neuem dem Erdkreise vorlegt. Der leichteren Übersicht wegen ist am Ende noch der ganze Inhalt in Katechismusform wiedergegeben. Zum Nachschlagen dient das ausführliche Sachregister. Mögen die Erörterungen des großen Papstes nur recht beherzigt und befolgt werden. Es wird sich dann bald zeigen, daß dieselben vor allem geeignet sind, mächtig mitzuwirken zur wahren geistigen Freiheit und zum echten inneren Frieden, zum allseitigen Triumphe der Wahrheit und Liebe.

P. J. a Leonissa O. M. Cap.

8. ***J. Ribet:* La mystique divine** distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines. Tomes 3 et 4. in 8°, 472 et 420 pages. Nouvelle édition. Paris, Poussielgue 1902/3.

Der kalte Materialismus räumt immermehr einem frischen Idealismus das Feld. Dieser Zeitströmung ist es denn auch zum guten Teil zuzuschreiben, daß die so sehr verkannte Mystik wieder mehr zu Ehren kommt. Allerdings wird dabei vielfach die falsche Münze für echte gehalten, die falsche Mystik mit der wahren verwechselt. Wir brauchen nur zu erinnern an die verschiedenen Arten des modernen Mystizismus: Buddhismus, Gnostizismus, Theosophismus u. dgl. Freudig ist deshalb ein Werk zu begrüßen, welches, wie vorliegendes, in gründlicher, echt wissenschaftlicher Weise die wahre Mystik von der falschen wohl zu unterscheiden lehrt. Schon der Titel besagt dies kurz und deutlich: „La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines".

Einzig und allein die göttliche, übernatürliche Mystik ist die wahre. Mystik ist eben die innigste Einigung mit Gott, welche nur mit Hilfe

Gottes, mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden kann. Deshalb kann auch bloß von einer eigentlichen Mystik die Rede sein. Wie uns scheint, verwirft der Verfasser mit Recht die von Görres gemachte Einteilung der Mystik in göttliche, natürliche, diabolische, welche auch jetzt noch in manchen wissenschaftlichen Werken sich findet. Die sogenannte diabolische, dämonische Mystik ist nur eine Abart, eine Nachäffung der wahren und eigentlichen, der göttlichen, übernatürlichen Mystik. Diese einzig und allein ist auch natürlich, unserer vernünftigen Natur entsprechend: „anima naturaliter christiana". Diese wahrhaft göttliche Mystik besagt so recht eigentlich die hienieden höchstmögliche Vollendung des Menschen. Sie ist schon auf Erden ein Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit, der Anschauung Gottes, des Genusses des höchsten Gutes, wodurch vollkommen unserer Natur Sehnsucht nach dem Unendlichen befriedigt und gestillt wird. Diese echte Mystik lehrt uns die auf dem festen Grunde der christlichen Glaubenslehren aufgebaute wissenschaftliche Mystik unter steter Leitung der hl. Kirche. In dieser durchaus zuverlässigen Weise lehrten immer die großen Meister der Mystik, allen voran der mit allem Rechte „Vater und Fürst der Mystik, le père et le prince de la Mystique", genannte große hl. Dionysius vom Areopag, der Bekehrte des Völkerapostels St. Paulus. Ihm folgten in der Behandlung der Mystik Klemens von Alexandrien, Origenes, St. Athanasius, St. Cyrillus von Jerusalem, der hl. Makarius von Ägypten, die großen Kappadozier, die heil. Basilius, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz, der hl. Ephrem der Syrer, der hl. Diadochus, St. Chrysostomus, St. Cyrillus von Alexandrien, der hl. Nilus, alle vor Proklus. Daß aber Proklus vom Areopagiten entlehnte, davon berichtet ausdrücklich schon ein Zeitgenosse des Proklus, nämlich Prokopius von Gaza (465—528) in seiner Widerlegung des Proklus.

Das Werk schließt sich enge an die Lehre der heil. Väter und großen Scholastiker, sowie der Meister der Mystik. Von den Vätern kommen besonders zu Worte der hl. Augustinus und der hl. Gregorius der Große; von den Scholastikern der Engel der Schule und Suarez; von den Mystikern der Areopagite, der hl. Bernardus, der hl. Bonaventura, die hl. Theresia, der hl. Johannes vom Kreuz, der hl. Franz von Sales, der hl. Alphons von Liguori usw. Die entsprechenden Originaltexte sind in den Noten angeführt. Zum Belege der Lehre dienen die zahlreichen Beispiele, fast durchweg den gewiß kritisch gehaltenen Bollandisten entnommen. Die zwei ersten Bände erschienen in neuer Auflage bereits 1895. Der erste Band behandelt als Wesen, Mittelpunkt und Ziel des mystischen Lebens die Beschauung. Im allgemeinen kommen zur Sprache deren Begriff, Vortrefflichkeit, Formen, Gegenstand, Ursachen, Wirkungen, Dauer, Träger. Als 7 Stufen der Beschauung werden dann näher behandelt: das Gebet der Sammlung, der Ruhe, die Entzückungen (les transports) als geistige Trunkenheit, mystischer Schlaf, göttliche Berührungen (les touches divines), Liebeswunde, die einfach mystische Vereinigung, die ekstatische Vereinigung, die geistige Ehe, die beseligende Anschauung. Schließlich ist näher Rede von den notwendig der Beschauung vorausgehenden passiven Reinigungen: Reinigung der Sinne, des Geistes, der Liebe. Ganz richtig wird (S. 21) die Mystik als Teil der aszetischen Theologie gefaßt; aber sie handelt nicht bloß vom außerordentlichen, vom wunderbaren Einigungswege, sondern auch vom ordentlichen, vom gewöhnlichen; sie schließt den ganzen Einigungsweg ein. Von dieser etwas ungenauen Auffassung kommt auch die weniger richtige Einteilung der Beschauung (S. 72 ff.). Der

Einteilung des Einigungsweges entspricht durchaus die Einteilung der Beschauung: dem ordentlichen, gewöhnlichen Einigungswege die ordentliche, gewöhnliche Beschauung; dem außerordentlichen, wunderbaren Einigungswege die außerordentliche, wunderbare Beschauung; darum heißt auch oft die via unitiva kurzweg via contemplativa. Der Einteilung der contemplatio in ordinaria und extraordinaria entspricht nicht die in acquisita und infusa; denn auch die ordinaria ist durchaus infusa und kann nie durch eigene, von der bloßen Gnade unterstützte Bemühung erlangt werden, sondern ist stets Wirkung der Gaben des Hl. Geistes. Ganz in Übereinstimmung mit der altüberlieferten Lehre der Mystik handelt Abbé A. Saudreau über die Beschauung in seinen verschiedenen Schriften: Les degrés de la vie spirituelle (Angers 1897, Germain et Grassin; tome 2e, l. V); La vie d'union à Dieu etc. (Ebendaselbst 1900; vgl. insbesondere S. 464 ff. § IV. Déviation de la doctrine traditionelle); L'état mystique etc. (Ebendas. 1903; insbes. chap. XII). In gleichem Sinne äußert sich P. Ludovic de Besse O. M. Cap. in seinem Buche: La science de la prière (Rome 1903, Desclée et Cie.). Die Einteilung der contemplation in acquisita et infusa, activa et passiva, naturalis et supernaturalis ist zweideutig und mißverständlich, wie auch Schram O. S. B. in seiner Theologia mystica ausdrücklich hervorhebt (siehe Ribet I, S. 74, N. 2).

Die von der Beschauung verschiedenen mystischen Erscheinungen bilden den Gegenstand des zweiten Bandes. Diese Erscheinungen haben alle außerordentlichen, wunderbaren Charakter. Sie gehören einer dreifachen Ordnung an: der intellektuellen, moralischen und organischen (vie intellectuelle, morale ou affective, organique ou sensible). Zur intellektuellen Ordnung sind gezählt: die Visionen (körperliche, imaginäre, intellektuelle), die übernatürlichen Ansprachen, die Offenbarungen, die eingegossenen intellektuellen Fähigkeiten (Wissenschaft und Künste). Zur moralischen Ordnung sind gerechnet: die Eckstase, der Jubel und die innere Hitze (la jubilation et les embrasements mystiques), die mystischen Leiden (Gabe der Tränen, mystische Krankheiten, Stigmatisation). Zur organischen Ordnung gehören: das wunderbare Fasten und Wachen, der mystische Wohlgeruch, die balsamischen Säfte (liqueurs), das Strahlen (rayonnement), die Umwandlung der Sinne, die Erneuerung des Herzens, Befreiung von äußeren Einflüssen, Herrschaft über die geschaffenen Wesen. Damit schließt denn das Gebiet der mystischen Tatsachen.

Es erübrigt noch die Untersuchung der Ursachen der wirklich oder nur scheinbar mystischen Tatsachen. Dies geschieht im dritten und vierten Bande in drei Abteilungen (sections). Der dritte Band spricht in der ersten Abteilung von Gott als alleiniger Ursache der wahrhaft mystischen Erscheinungen. Letztere sind eben durchaus übernatürlich; die bloß scheinbar mystischen Erscheinungen sind, von den bösen Geistern gewirkt, nur beziehungsweise übernatürlich, nämlich quoad nos. Die Mittel, durch welche Gott mystische Erscheinungen bewirkt, sind die Gaben des Hl. Geistes und die gratiae gratis datae. Einesteils gibt es nämlich bestimmte mystische Erscheinungen, welche außer dem Bereiche der Gaben des Hl. Geistes liegen; und anderseits können die meisten dieser höheren Gunstbezeigungen selbst Sündern erteilt werden. In diesem Falle aber müssen sie ausgehen von gratiae gratis datae, weil die Wirksamkeit der Gaben des Hl. Geistes notwendig den Gnadenzustand voraussetzt. In der zweiten

Abteilung kommen zur Sprache die teuflischen Nachäffungen der göttlichen Mystik. Selbst solche Wirkungen, welche nur Gott allein setzen kann, sucht Satan nachzuäffen. Da heißt es denn, gegen die teuflischen Blendwerke wohl auf der Hut zu sein und sich höchst sorgfältig von der Wirklichkeit der Tatsachen zu vergewissern. Zwei Vorsichtsmaßregeln sind zu nehmen: zunächst zusehen, ob Veranlassung zu einem Wunder da ist, und dann, wenn dieser Punkt sicher ist, beweisen, daß das Wunder wirklich vorliegt. Handelt es sich um Wirkungen, welche auch der Teufel bewirken kann, so hat man besonders auf die Folgen zu achten. Gewöhnliche Früchte einer teuflischen Einmischung sind: Irrtum, Stolz, Verachtung der Autorität, sinnliche Vergnügungen, Vernachlässigung des Empfangs der heil. Sakramente und deren Mißbrauch. Unter den gewaltsamen Anfällen werden näher behandelt der äußere und innere Angriff (obsession) und die eigentliche Besessenheit (possession), sowie deren Heilmittel. Darauf ist Rede vom freiwilligen Umgang mit dem Teufel oder von der Magie, sowie vom Vertrag. Unter den teuflischen Wundern sind näher besprochen: die Beschwörungen, die Wahrsagerei, die Bezauberungen, die satanischen Gunstbezeigungen, der Teufelslärm (sabbat). Verschiedene Arten von Zauberei, Wahrsagerei, Teufelsbeschwörung werden angeführt. Der Umgang mit dem Teufel wird auch öfter durch äußere Zeichen verraten. Besonders bemerkenswert ist bei Beurteilung der teuflischen Kundgebungen einerseits ihre kindische, unedle, lächerliche Seite, anderseits ihre Veränderlichkeit und Unbeständigkeit.

Der vierte Band bringt als dritte Abteilung der Ursachen der mystischen Erscheinungen die menschlichen Ähnlichkeiten (les analogies) d. i. die natürlichen Erscheinungen, besonders im menschlichen Leben, welche den mystischen ähnlich sind. Es ist durchaus notwendig, diese Ähnlichkeiten scharf zu unterscheiden von den wahrhaft mystischen, sowie von den teuflischen Blendwerken. Zwei Klippen sind dabei sorgsam zu meiden: alles Außerordentliche als Wunder anzusehen, und das Wunder durchaus zu leugnen, nur alles das für außerordentliche natürliche Vorgänge zu halten. Gleicherweise hat sich also die Untersuchung sowohl der Wundersucht als auch der Wunderscheu zu enthalten. Dabei gilt es auch die größte Vorsicht und Gründlichkeit anzuwenden, um nicht gegebenenfalls zu leicht dämonische Einflüsse zu vermuten. Daß solche gewiß möglich sind, kann durchaus nicht bestritten werden, aber damit ist in den meisten Fällen deren Wirklichkeit keineswegs gegeben. Der Irrtum nun, bloßen Schein für wirklich mystische Erscheinungen anzusehen, kann herkommen von tatsächlichem Betrug oder aber von physiologischer oder psychologischer Beschaffenheit, von angenommenen Gewohnheiten, von gewissen Krankheiten, von künstlichen Anregungen. Mit vollstem Rechte fordert die hl. Kirche zur Annahme wirklich wunderbarer Tatsachen den strengsten, unanfechtbaren Nachweis, daß solche durchaus die natürlichen Kräfte (auch die der bösen Geister) übersteigen. Wo dieser Nachweis nicht voll zu erbringen ist, fordert die Klugheit Neutralität, Enthaltung des Urteils pro oder contra, bis hinlängliches Beweismaterial vorliegt. Ganz zeitgemäß wird der Hypnotismus (Magnetismus) besonders eingehend behandelt. Aber, wie uns scheinen will, werden die neuesten, wirklich ernsten und objektiven, psycho-physischen und physiologischen Forschungen nicht genau verwertet. Die natürliche Erklärungsweise des Hypnotismus an sich gewinnt immer mehr Boden. Damit ist nicht geleugnet, daß Dämonisches sich unter Umständen daranheften kann. Auch kann sehr leicht der

Hypnotismus in Spiritismus übergehen, welcher wesentlich Aberglaube ist (vgl. näher das treffliche Buch: Aberglaube und Seelsorge mit besonderer Berücksichtigung des Hypnotismus und Spiritismus von Prof. Dr. Franz Walter in Straßburg. Paderborn 1904, Schöningh, insbes. S. 178 ff., 218 ff., 226 ff.). Betreffs des Spiritismus ist das sicher, daß in seinem ganzen Charakter, seiner unheimlichen Ausbreitung und seinen schlimmen Folgen für Sitte und Religion die Hölle die Hand im Spiele hat. Im Prinzip ist die Möglichkeit einer nicht bloß geistig-moralischen, sondern auch physisch-realen Einmischung seitens der Dämonen durchaus festzuhalten; doch ist gegenüber der vermeinten Wirklichkeit eines dämonischen Einflusses große Vorsicht und Zurückhaltung zu empfehlen. Zudem wurden viele Medien schon als Betrüger entlarvt, so auch das (Ribet, IV. S. 325 f. u. Anhang, S. 355 ff.) genannte Medium Eusapia Paladino (vgl. zum Spiritismus a. O. S. 305—373, sowie das ausgezeichnete Werk: Schneider, Bischof von Paderborn, Der neuere Geisterglaube, ebdas.). Die gemachten Bemerkungen sollen nur zur Vervollkommnung des auch in Deutschland angesehenen Werkes in bald erwünschter Neuauflage dienen. P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

9. **Etudes Franciscaines.** Tomes IX. et X. 1903.

Der 5. Jahrgang der allgemein wissenschaftlichen Monatsschrift schließt mit dem 10. Bande. Er enthält auch wieder mehrere philosophische und theologische Arbeiten. Ein Artikel behandelt Methode, Wert, Nutzen der mystischen Philosophie. Solche wird näher bestimmt als: „l'alliance de la pensée et de l'amour, l'indissoluble union de l'intelligence et du coeur dans la recherche de la verité". Plato drückt sich dahin aus: „il faut aller au vrai avec toute son âme". Diesem Gedanken liegt zugrunde die geheimnisvolle, tief im Innersten unserer Natur verborgene Sehnsucht nach dem Unendlichen, welche sich äußert im Verlangen unserer Vernunft nach der ersten Wahrheit, nach der prima veritas, und im Streben unseres Willens nach dem höchsten Gute, nach dem summum bonum. Es ist jenes desiderium naturale, von welchem St. Augustinus (Conf. l. I. cp. I.) sagt: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Deus). Durch diesen innigen Bund von Wahrheit und Liebe wird die Philosophie wahrhaft Liebe zur Weisheit, vera sapientia, so recht eine Vorschule des Christentums, Wegweiser zu Christus und durch ihn zu Gott dem Dreieinen. — Eine längere Abhandlung in mehreren Artikeln bringt theologische Anmerkungen (notes théologiques) über die Vereinigung des Menschen mit Jesus Christus. Diese Einigung beginnt in der hl. Taufe, wird vervollkommnet durch die heil. Eucharistie und vollendet im Himmelreich. Danach zerfällt die Abhandlung in 3 Teile. Der 1. Teil handelt besonders von Christus als unserm Mittler und Führer; von der hl. Kirche als mystischem Leibe Christi; von der geheimnisvollen Einheit zwischen Christus und seinen mystischen Gliedern. Der 2. Teil bespricht näher die Einigung mit Christus in der sakramentalen und geistlichen Kommunion. Der 3. Teil behandelt die Vollendung aller Einigung nach der Ordnung der Gnade in der Glorie. Über die einzelnen Punkte sind Texte der heil. Väter, großen Scholastiker und späterer bedeutender Gottesgelehrten angeführt und die in den Texten enthaltene Lehre kurz zusammengefaßt. — Die neue Exegese des Abbé Loisy wird in drei Artikeln eingehend untersucht und gründlich widerlegt. Diese vortreffliche Studie ist auch eigens erschienen (Maison St.-Roch, zum Preise von 1 fr. 50 c.). — Ein Artikel über die Bedeutung

des hl. Bonaventura kann gelten als Ergänzung der von den gelehrten Herausgebern der Opera omnia St. Bonaventurae (Quaracchi) sehr empfohlenen Schrift: Le Séraphin de l'école (ebdas.). — Ein kurzer Artikel: „Infiltrations kantiennes et protestantes dans le clergé francais" bringt interessante Enthüllungen über eine Art von Gelehrtengenossenschaft (une sorte de syndicat doctrinal) im Schoße der Kirche, nicht bloß in Frankreich, sondern auch in Belgien, Holland und besonders in Deutschland (!!). Diese geistige Bewegung richtet sich gegen den altüberlieferten Glauben der katholischen Kirche. Dieses Syndikat hat seine ansehnliche Zahl von Organen, in welchen grundsätzlich die gegnerischen Werke totgeschwiegen werden. Was nicht in ihr Horn bläst, ist ganz verfemt. Die Lehren der Syndikatsgenossen dagegen werden den Lesern ihrer Organe in solchem Lichte dargestellt, daß sie gar keinen Widerspruch erfahren könnten. Um nicht als inferior oder naiv zu gelten, bringen nicht etwa nur sonst gutgesinnte Laien, sondern auch Welt- und Ordensgeistliche (!!) diesem Moloch ihr Opfer. Darum mahnt der Herr schon: „Seid einfältig wie die Tauben, aber klug wie die Schlangen." Die hl. Mutter, die Kirche, aber mahnt uns täglich im Kompletorium mit dem Apostelfürsten: „Fratres! ... vigilate, quia adversarius vester diabolus ... circuit quaerens, quem devoret, cui resistite fortes in fide." Vergessen wir nie die so sehr zeitgemäße Warnung des Völkerapostels (I. Tim. 6, 20 f.): „O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt"! — Der Artikel, welcher die geistige Erkenntnis und die christliche Apologetik betrachtet nach der subjektivistischen und der scholastischen Philosophie, bringt den unanfechtbaren Nachweis, daß es nur leerer Wahn ist, mit Hilfe der modernen Philosophie den katholischen Glauben besser verteidigen zu wollen, als die Kirche selber; statt dessen wird vielmehr nur die Wahrheit verdunkelt und die Apologetik entkräftet. — Eine kurze Studie über den Sozialismus beweist, daß dieser wahrhaft eine Häresie und zwar die allergefährlichste ist. — Philosophie-geschichtliche Bedeutung haben die Artikel über Descartes und Pascal. — In eigenen Artikeln ist näher Rede vom sogenannten Feminismus (Frauenbewegung), beurteilt nach theologischen und philosophischen Prinzipien, sowie von der Definierbarkeit der assumptio B. V. Mariae. — Die beiden Artikel „Geistige Krankheiten" handeln: vom Kritizismus, welcher im Mißbrauch der Kritik zum Skeptizismus führt; vom Dilettantismus, welcher mit der Erkenntnis und Wahrheit leeres Spiel treibt und beide vernichtet, das sittliche Leben erstickt und zur reinsten Selbstsucht führt, und so auch die Gesellschaft selbst völlig lahmlegt; vom Intellektualismus, welcher nur den Fortschritt der Erkenntnis sucht und dabei die anderen Seelenfähigkeiten ganz verkümmern läßt; vom Voluntarismus (action séparée), welcher auf Kosten der Erkenntnis nur den Willen, nur die rein äußere Tätigkeit pflegt, aber so zur Unfruchtbarkeit und Unruhe führt. Es gilt vielmehr zur Vollkommenheit der Seele Erkennen und Wollen, Vernunft und Wille in schönster Eintracht bilden. — Das Abonnement, jährlich 12 fr., ist am besten direkt einzusenden: A l'Administration des Études Franciscaines, Maison St-Roch, Couvin, province de Namur (Belgique).

P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

10. ***Giuseppe Clementi:* Il B. Venturino da Bergamo dell' ordine de' Predicatori.** Storia e documenti. Roma, Tipografia Vaticana 1904. gr. 8°. (XXXII. 479. 149 S.)

Es ist eine merkwürdige Tatsache der Geschichte, wie oftmals große Männer, die einen tiefen Einfluß auf ihre Zeit ausgeübt und Generationen hindurch viele Bewunderer gefunden haben, später vergessen oder selbst verachtet werden, so daß ihr Andenken fast verschwindet. Das ist z. B. dem großen Savonarola geschehen, dessen Name dem XVIII. Jahrhundert fast unbekannt klang. Und dasselbe ist auch einem anderen Helden Italiens und der Christenheit widerfahren, der nicht mit Unrecht mit dem jetzt berühmten Frate von S. Marco verglichen wird und ihm vielleicht gleichgestellt werden kann. Wer erinnert sich noch an den Seligen „Venturino da Bergamo“? In Smyrna, wo er für die Gottessache sein Leben geopfert hat, „ist vom Wohlverdienten kein Grabstein und kein Andenken vorhanden“;[1] in Bergamo, seiner Heimat, und in ganz Italien, das er so sehr geliebt und für das er so viel getan, ist sein Name fast nur den Historikern bekannt.

Ein junger Professor, Dr. Clementi, der sich schon einen guten Ruf als Geschichtsforscher erworben hat, nahm sich vor, das Leben des heiligen Mannes, den einmal Italien als „Nuntius Dei“ verehrte, in seinem ganzen Glanze darzustellen. Es sei mir gestattet, dem soeben erschienenen Werke folgend, die ganze Figur des großen katholischen Helden in ihren Hauptzügen wiederzugeben.

Am 9. April 1304 geboren, konnte der hochbegabte Venturino erst 14 Jahre alt als öffentlicher Lehrer auftreten, und in den Dominikanerorden eingetreten, war er schon im Jahre 1322 „repetitor de arte vetere et nova“, und wurde bald Novizenmeister.

Der Selige lebte in einer für Italien und die ganze Christenheit sehr traurigen Zeit: es war die Zeit der Avignonesischen Gefangenschaft, der unaufhörlichen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum, und diese Kämpfe fanden ein Echo in fast allen italienischen Städten, wo verschiedene Parteien sich feindselig gegenüberstanden. Überall Tyrannei der Stärkeren, Rebellion der Unterdrückten und blutige Rache. Tausende waren mit dem Kirchenbann belegt, über viele Städte war das Interdikt ausgesprochen. Wegen der wild entfachten religiösen und politischen Streitigkeiten herrschte selbst in manchem Kloster stetiger Kampf, und die gegnerische Partei wurde mit bewaffneter Hand hinausgeworfen. Es ist daher kein Wunder, daß die Sitten sowohl des Klerus wie der Laien ganz verdorben waren, so daß die Notwendigkeit einer Reform sich immer geltend machte. Hie und da tauchten neue gefährliche Geistesrichtungen und Strebungen auf, denen sich viele aus unklugem Eifer hingaben. In diesen unglücklichen Zeiten entstand in der Lombardei eine religiöse Bewegung, deren Seele der junge Dominikaner war. Er hatte die klarste Einsicht in die zahllosen Übel Italiens und in die Schwierigkeiten gewonnen, die er zu bewältigen hatte, um ihm zuhilfe zu kommen. Er unterzog sich der ihm von der Vorsehung gewordenen Aufgabe und entfaltete eine staunenswerte Tätigkeit. Er trat als Prediger auf; Gott schenkte ihm die Gabe der Wunder und der Prophezeiung. Manchmal wurden die Zuhörer auf mehr als 40000 berechnet. Die Beredsamkeit seiner Worte besiegte selbst die härtesten Herzen; bald waren die Sitten ganz umgewandelt. Venturino denkt an eine große Wallfahrt nach Rom,

[1] Guglielmotti, Storia della Marina Pontificia, Roma 1886, V. II p. 66.

mehrere Tausend folgen ihm dahin, denen er ein einförmiges Kleid gab, was zum erstenmal für die Laienkongregation geschah. Von Stadt zu Stadt wächst die Zahl der Pilger. Jene religiöse Bewegung war so enthusiastisch und so ausgebreitet, daß „man nie eine gleiche sah von den Zeiten Peters des Märtyrers bis zu den Zeiten des Vincenz Ferrer" (Giovanni Flaminio). Nach Rom kamen nach einigen Berichten gegen 60000 Menschen. Zwei Ideen waren dem Dominikaner die höchsten: Religion und Vaterland, und sie unterstützten sich wechselseitig. Religions- und Vaterlandsliebe bewog ihn zu dem Versuche, den Blick des Papstes und der Völker auf den Plan zu lenken, den Christen im Orient zuhilfe zu kommen. Er begab sich nach Avignon. Aber dort war er schon verdächtig geworden. Die kirchlichen Richter aber konnten ihn nicht verurteilen; und doch wurde ihm verboten, nach Italien zurückzugehen. Er weilte in der Provence und entfaltete eine große Tätigkeit als Mystiker. Er schrieb Hunderte von Briefen an die vielen, die sich aus allen Staaten Europas an ihn um Rat und Trost wandten. Die berühmtesten Mystiker der deutschen Schule in jener Zeit verehrten ihn als Freund, wenn nicht als Lehrer. So beeinflußte er sehr die deutsche Mystik, was auch die deutschen Historiker, die in den letzten Jahren die Entwicklung der Mystik im Mittelalter studiert haben, hervorheben, und heute wird er Tauler selbst gleichgestellt.

Endlich sandte ihn Klemens VI. nach Italien, um den Kreuzzug zu predigen. Der von ihm erregte Enthusiasmus war größer als der zur Zeit Peters des Einsiedlers. Aber die Hoffnungen, die er gehegt hatte, sollten sich nicht erfüllen. Der Neid und die Unklugheit der Menschen ließen den Kreuzzug vollständig scheitern. Der Selige starb am 28. März 1346 in Smyrna, das von den Türken belagert wurde.

Ich glaube, diese wenige Zeilen genügen, um den Inhalt des spannenden Buches anzudeuten. Der Held derselben ist gewiß bestimmt, das Interesse nicht nur Italiens, sondern auch Deutschlands zu erwecken, wo die Protestanten sich oft mit dem großen Dominikaner beschäftigen und ihn als einen Vorläufer der Reformation gelten lassen. Der Inhalt des Werkes ist streng historisch: der Verfasser hat seinen Gegenstand lange Jahre studiert, hat Archive erforscht und viele Dokumente gesammelt, die er kritisch zu gebrauchen verstand. Der vielfache Zusammenhang der Tätigkeit Venturinos mit dem religiösen, sozialen und politischen Leben seiner Zeit geben dem Verfasser Anlaß, die damaligen Zeitverhältnisse, deren Geschichte erst noch meistenteils zu schreiben ist, zu schildern, was das Werk noch interessanter macht: so können wir auch besser aus des Seligen Taten uns einen Begriff seines Innern bilden, um so zu einem gerechten Urteil über sein sogenanntes Handeln zu kommen. Am Ende des Werkes sind verschiedene Dokumente gesammelt, von denen einige bis jetzt ungedruckt waren; darunter die schöne „Legenda B. F. Venturini ab Anonymo Fratre conventus Bononiensis exarata", und Venturinos Schriften „Tractatus et Epistolae spirituales ex Cod. mss. Regiae Navarreae".

Trient. Luigi Mario Degasperi.

11. *Vinc. Zapletal* O. Praed.: **Der Schöpfungsbericht der Genesis** (1, 1—2, 3), mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung 1902. VI, 104 S.

Vinc. Zapletal: **Le Récit de la Création dans la Genèse,** expliqué d' après les découvertes les plus récentes. Trad. par P. Meyer-Boggio de Stadelhofen. Genève, Kündig. 1904. XI, 158 S.

Obgleich die Literatur über das erste Kapitel der Genesis in unseren Tagen bedeutend angewachsen ist, so ist doch auf die schwierigen Fragen, welche der biblische Schöpfungsbericht bietet, noch nicht eine allseitig befriedigende Antwort gegeben; daher ist jeder neue Beitrag zur Lösung derselben mit Freuden zu begrüßen. Als ein solcher Beitrag kann V. Zapletals Schrift bezeichnet werden, welche in engem Rahmen reichen Stoff enthält. Nachdem der Herr Verfasser die Berechtigung nachgewiesen, das Hexaemeron (Gen. 1, 1—2, 3) gesondert zu behandeln (1. Kap.), erklärt er zunächst rein philologisch den bibl. Text (2. K.), untersucht sodann die Parallelen aus den Kosmogonien anderer Völker (3. K.). — Das ist ein Vorzug gegenüber anderen Erklärungen des Schöpfungsberichtes, welche diese Parallelen völlig ignorieren — und prüft die verschiedenen Auslegungen des Hexaemeron auf ihren wissenschaftlichen Wert (4. K.). Im 5. Kapitel „Die natürlichste Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes" entwickelt Zapletal seine eigene Ansicht; dieselbe beruht auf einer Modifikation des bereits von den Scholastikern im Hexaemeron entdeckten Schemas; statt nämlich mit ihnen ein opus distinctionis und opus ornatus zu unterscheiden, glaubte der H. Verf., indem er dem Worte sabhâ die gewöhnliche Bedeutung „Herr" gibt, eine Zweiteilung in: „Schöpfung der Regionen (productio regionum) und der Heere (pr. exercituum), welche diese Regionen bevölkern," annehmen zu können. Vielleicht aber verdient die traditionelle, durch die Übersetzung der Septuaginta (*κόσμος*) gestützte Erklärung den Vorzug. Der Autor des Hexaemeron, welcher seine Leser belehren wollte, daß diese Welt von Gott geschaffen ist, und zwar von ihm allein, ohne die Beihilfe eines Demiurgen, und zugleich die Absicht hatte, die Heiligung des Sabbats einzuschärfen, hat an die zu seiner Zeit herrschenden naturwissenschaftlichen Anschauungen angeknüpft; hierin wird man Zapletal eher zustimmen als jenen Erklärern, welche den Schöpfungsbericht durch die Brille unser naturwissenschaftlichen Kenntnisse betrachten und moderne Hypothesen in denselben hineintragen. Ebenso wird man ihm unbedingt recht geben, wenn er dartut, daß der biblische Schöpfungsbericht nicht die monotheistische Umbildung eines babylonischen Schöpfungsmythus ist. Ob der hl. Schriftsteller auf mythologische Anschauungen, die in Palästina gang und gäbe waren, Rücksicht genommen, beziehungsweise gewisse Ausdrücke, die bei einigen Völkern mythologische Bedeutung hatten, vermerkt hat, um dadurch mythologische Ansichten zu widerlegen, mag dahingestellt bleiben. Von besonderem Interesse ist das letzte (6.) Kapitel: Die literar-historische Seite von Gen. 1, 1—2, 3.; hier verteidigt der Herr Verf. mit Glück das verhältnismäßig hohe Alter des bibl. Schöpfungsberichtes gegen einzelne Vertreter der höheren Kritik, welche denselben in eine sehr späte Zeit versetzen. Wenn Zapletal des weiteren ausführt, daß die Israeliten verschiedene im Hexaemeron verarbeitete Ideen, welche babylonischen, phönizischen und ägyptischen Ursprunges seien, bei ihrer Einwanderung in Kanaan vorgefunden und im Laufe der Zeit sich angeeignet hätten, so ist das an sich kein Ding der Unmöglichkeit, verstößt auch nicht gegen den inspirierten Charakter der Hl. Schrift. Doch wird man gerne zögern, dergleichen Assertionen, die allenfalls mißverstanden werden können, beizustimmen, solange nicht zwingende Beweise dafür erbracht sind.

Überhaupt hätten wir gerade in diesem letzten Kapitel etwas mehr Ausführlichkeit gewünscht, namentlich inbezug auf die Abfassungszeit von Gen. 1. Im übrigen ist anzuerkennen, daß V. Zapletal, der auf exegetischem Gebiete zu Hause und mit allen modernen Theorien und der einschlägigen Literatur wohl vertraut ist, die Schwierigkeiten im Hexaemeron nicht umgangen, sondern scharf ins Auge gefaßt und bis in ihre Wurzeln verfolgt hat. Man kann in einzelnen Punkten anderer Ansicht sein, jedenfalls wird die gehaltvolle Schrift zur weiteren Untersuchung der schwierigen Probleme anregen und schätzenswerte Fingerzeige zu deren Lösung bieten.

P. Meyer-Boggio de Stadelhofen hat eine wortgetreue französische Übersetzung der Schrift Zapletals geliefert; Druck und Ausstattung des deutschen Originals sind entschieden gefälliger.

Rom (S. Anselmo). P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

12. *Vincenz Zapletal* O. Praed.: **Der Totemismus und die Religion Israels.** Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1901. XIV, 176 S. gr. 8°.

Heutzutage nehmen die religionsgeschichtlichen Fragen im Studium des Alten Testamentes eine hervorragende Stelle ein. Die rationalistische destruktive Kritik wendet das evolutionistische Prinzip, demzufolge sich aus den rohesten Religionsformen, dem Fetischismus und Totemismus, im Laufe der Zeiten durch allmähliche Gradition der ethische Monotheismus ausgebildet habe, auch auf die religiöse Entwicklung des Volkes Israel an und sucht nachzuweisen, daß noch deutliche Spuren eines ursprünglich bei den israelitischen Nomadenstämmen heimischen Totemismus in der Hl. Schrift sich fänden. Zu dieser hauptsächlich von R. Smith verteidigten Hypothese nimmt Zapletal in vorliegender Schrift Stellung. Nach einer ausführlichen Einleitung, in welcher über Wesen und Erscheinungsformen des Totemismus auf Grund der neuesten Forschungen Aufschluß gegeben wird, werden der Reihe nach je in einem Kapitel die einzelnen Argumente, welche für den Totemismus bei den Israeliten zu sprechen scheinen, streng wissenschaftlich auf ihren Wert geprüft, nämlich: die Tiernamen im A. T., die Naturverehrung, die Speisenverbote, Opfer, Tätowierung, Tierbilder auf Fahnen, ebenso wird der Gumono- (Geister-) glaube und das bei den Israeliten angenommene, aber nicht nachgewiesene Matriarchat eingehend behandelt. Dem gelehrten Verfasser, welcher die einschlägige ältere und neuere Literatur vollkommen beherrscht, ist es gelungen, den umfangreichen Stoff zu bewältigen und ein Werk zu schaffen, welches wegen seiner Gründlichkeit und Übersichtlichkeit einen wertvollen Beitrag zur Religionsgeschichte und zur Erklärung des Alten Testamentes bildet. Jeder wird nach aufmerksamer Lesung des Buches gerne dem Endresultate beistimmen, daß alle Argumente, welche zugunsten des israelitischen Totemismus angeführt werden, keine Beweiskraft haben. Überdies findet man in dem Werke eine Menge interessanter Details und erhält Belehrung über verschiedene Dinge, über die Herkunft der Semiten wie über die Bedeutung der Gottesnamen, die Ehe der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen usw. Überall zeigt sich der Meister, der mit sicherem Blick und geübter Hand Gewisses vom Ungewissen scheidet und nicht in Oberflächlichkeiten sich ergeht, sondern stets den Kernpunkt der Frage trifft. Zapletals Buch verdient daher mit Recht die allgemeine Anerkennung, die er in den verschiedensten wissenschaftlichen Kreisen gefunden hat.

Rom (S. Anselmo). P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

ZUM KANTJUBILÄUM.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. Dr. Falckenberg, Gedächtnisrede auf Kant. Erlangen 1904. 2. Windelband, Imm. Kant und seine Weltanschauung. Heidelberg 1904. 3. Valentiner, Kant und die platonische Philosophie. Heidelberg 1904. 4. Cohen, Rede zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Imm. Kant. Marburg 1904. 5. Dr. Freudenthal. Immanuel Kant. Rede. Breslau 1904. 6. Dr. L. Busse, Ansprache. Leipzig 1904. 7. Dr. P. Deussen, Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantschen Philosophie. Berlin 1904. 8. Revue de Metaphysique et de Morale. Mai 1904.

Der auf den 12. Februar 1804 gefallene hundertste Jahrestag des Todes Immanuel Kants gab einer Reihe hervorragender Anhänger der modernen Philosophie, darunter bedeutender Kenner speziell der Kantschen, Gelegenheit, sich über Bedeutung und Wert derselben für Gegenwart und Zukunft auszusprechen. So sehr dieselben im allgemeinen den Charakter des Panegyrischen an sich tragen und den Königsberger Philosophen als den größten, wenigstens unter den deutschen Philosophen feiern, so fehlt es doch nicht an kritischen Bemerkungen, in denen die inneren Widersprüche des Kantschen Systems zugestanden werden, so daß die gewünschte Sammlung aus der herrschenden philosophischen Verwirrung um den kritischen Philosophen in einem sehr eigentümlichen Lichte sich präsentiert und vielmehr die Frage sich erhebt, wie eine solche auf einem Punkte möglich sei, von welchem aus gerade die Zerstreuung nach allen Richtungen der philosophischen Windrose ursprünglich erfolgt ist.

Diesen Eindruck erweckt zunächst schon die an erster Stelle genannte Gedächtnisrede auf Kant, gehalten von Dr. Richard Falckenberg. Im Sinne Kants, doch nicht in dem der christlichen Ethik läßt der Vf. die Seele des Philosophen vom Leibe sich trennen, um „in einem höheren Dasein die unvollendete und unvollendbare (!) Wanderung zum Ziele der sittlichen Vollkommenheit fortzusetzen“ (S. 3).

Der Vf. hebt die Vielseitigkeit der Impulse hervor, die der Philosoph aussandte, versteht aber darunter die Vieldeutigkeit seiner Ergebnisse, in der er nichts weniger als einen Mangel erblicke (S. 4). Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Als Wahrzeichen des Kritizismus werde vom Wanderer begrüßt der transzendentale Idealismus in der Erkenntnislehre und der kategorische Imperativ in der Sittenlehre (S. 5). In der ersteren Beziehung gehe Kant aus von der Tatsache allgemeingültiger Erfahrungserkenntnis, die mathematische Naturwissenschaft Newtons als Beispiel wählend; eine solche setze gewisse apriorische Formen voraus. — In der Vernunftkritik verschlingen sich drei Grundgedanken: der Transzendentalismus, der nicht vom Sein, sondern vom gesetzgebenden (der Natur Gesetze vorschreibenden) Wissen ausgeht, der Apriorismus, zufolge dessen im Erfahrungswissen Elemente sich finden, die nicht aus Erfahrung stammen, endlich die „schmerzliche Einschränkung", der Empirismus.

Als psychologische Grundlage dieser Verbindung erscheint die Kantsche Annahme eines zweifachen Stammes unseres Erkennens, nämlich von Verstand und Sinnlichkeit, welch letztere das Material gibt, also auch in Verbindung mit ihren apriorischen Formen von Raum und Zeit und den Verstandeskategorien wirkliches (reales) Erkennen ermöglicht, das demnach nur auf eine (sinnliche) Erscheinungswelt, nicht aber auf das „Ding an sich" gerichtet ist.

Ein solches nämlich glaubt Kant nicht entbehren zu können, da das Wissen nicht schöpferisch, wenn auch gesetzgeberisch sei. Es existiere ein Etwas, das auf die Sinnlichkeit wirke, nach seiner Beschaffenheit aber uns unerkennbar sei, da wir überhaupt nur in den apriorischen Formen, zu denen auch die Ursache gehöre, zu erkennen vermögen, diese aber rein subjektiv seien. Der Widerspruch, der in der Annahme liegt, daß die Dinge an sich unsere Sinnlichkeit „affizieren" und die Empfindungen „bewirken", obgleich der transzendentale Gebrauch der Kategorien ungültig sein solle, wird vom Vf. auf eine Weise „gelöst", resp. entschuldigt, die für den großen Kant in keiner Weise schmeichelhaft ist: es sei „das nicht dogmatisch gemeint, sondern ein laxer, populärer und unverständlicher Ausdruck, der eigentlich nur besagen

will: woher die Empfindung stammt, wissen wir nicht." Die Wahrheit ist, daß in diesem Falle bei Kant die Macht der natürlichen Überzeugung sich geltend machte und ihn zwang, den Widerspruch zu „verschlucken". Naturam expellas furca, tamen usque redibit. Der kühnere Fichte wagte es, der Natur zu trotzen und das Erkennen nach Form und Materie als Werk des Menschengeistes hinzustellen, so daß sein Schüler, der nachmalige Meister Schelling sagen konnte: die Natur erkennen heißt sie schaffen.

Die Mannigfaltigkeit der Auslegungen, die Kants Erkenntnislehre erfahren hat, soll den schlagendsten Beweis für die Größe Kants enthalten (S. 9 f.). Es ist das die schon früher erwähnte Vieldeutigkeit. Wir bestreiten die Kraft dieses Beweises. Der Theologe könnte an die Mehrfachheit des Sinnes der Hl. Schriften hingewiesen werden. Aber erstens sind die Schriften Kants noch nicht als Gottes Wort anerkannt. Zweitens bedeutet der mehrfache Sinn nach den Theologen, daß in den Hl. Schriften nicht nur die Worte, sondern auch die Tatsachen bedeutsam seien. Tatsachen wie Worte gebrauchen ist nun aber ein göttliches Vorrecht; denn Gott allein bringt sie als c. prima in seinen Werkzeugen, den zweiten Ursachen, hervor. Die Vergleichung, deren sich der Vf. bedient, ist ebenso schief und unzutreffend, wie die Berufung auf die sokratischen Schulen, von denen die platonische und in noch vollkommenerer Weise die peripatetische den ganzen und vollkommenen Sokrates repräsentieren, während die von Kant ausgegangenen Richtungen mit gleichem Rechte die widersprechenden Elemente in Kants Philosophie zur Geltung zu bringen suchen. Wir haben also auf der einen Seite einen Vervollkommnungs-, auf der andern einen Zersetzungsprozeß. Was aber die Vergleichung mit der Fülle der Deutungsversuche betrifft, die für die Tiefe der Hamletdichtung spreche, so bietet diese Dichtung eine Reihe der wirksamsten Szenen dar, die in dem obligat letzten, dem fünften Akte einen gewaltsamen Abschluß finden. Dem Dichter war es offenbar um den tragischen und theatralischen Zweck zu tun, er gab nach Goethes bekanntem Worte, das Stück in Stücken, und überließ es den deutschen Professoren, nach tiefsinnigen Ideen zu forschen. Der Segen also, der „dem kinderlosen Manne" (Kant!) wie keinem andern Philosophen

an verschieden gearteten Kindern beschieden war, ist von sehr zweifelhaftem Werte (S. 10).

Sollte Volkelt (S. 12) das Richtige getroffen haben, daß die Motive, die das Kantsche Denken regieren, einem ganzen Parlament gegeneinander wirkender und Kompromisse schließender Parteien zu vergleichen seien, so können wir hierin unmöglich einen Vorzug der Kantschen Philosophie entdecken. Die in der nachkantschen Philosophie herrschende Zerfahrenheit hat ihren direkten Grund in diesem widerspruchsvollen Charakter der kritischen Philosophie, die einen theoretischen Empirismus mit einem praktischen Spiritualismus mühsam zusammenzuschweißen versuchte.[1]

„In der Ethik vertritt Kant die Autonomie der Vernunft." Indem er aber als den Gegenstand des sittlichen Urteils nicht das Gewollte, sondern die Güte und Reinheit des Willens selbst erkennt, macht er den Kern der christlichen Moral zum Mittelpunkt der philosophischen Sittenlehre (S. 14).

Darauf ist zu sagen, daß eine autonome Moral nicht christlich ist, nicht christlich sein kann; denn die christliche Moral leitet die unbedingte Geltung des Sittengesetzes vom gesetzgeberischen göttlichen Willen ab, nicht aber von einer abstrakten, in der Luft schwebenden gesetzgebenden Vernunft, und läßt in der allein haltbaren Auffassung das Ansich-Gute im Wesen Gottes gründen, nicht in einer unpersönlichen Vernunftordnung, „der einen allgemeinen Vernunft" (S. 15). Der Wille aber ist gut und rein durch Hingabe an die gottgewollte und gottgesetzte, durch den göttlichen Willen unbedingt verpflichtende Ordnung. Trotz der gegenteiligen Behauptung ist in der Kantschen Ethik die so sehr betonte Pflicht nichts weiter als ein leeres Wort. In der Behauptung des Vf. aber, die „deutsche Moralphilosophie" sei Gesinnungsethik gegenüber der Erfolgsethik des Auslandes, liegt eine nicht zu billigende chauvinistische Überhebung (a. a. O.).

Einer Einschränkung will der Vf. den Kantschen

[1] Nach Kant ist unser Erkennen ganz auf die Sinnenwelt eingeschränkt; gleichwohl sollen wir uns durch das Sittengesetz als Bürger einer Geisterwelt erkennen. Kann ein Widerspruch schärfer sein? Oder ist der Kantsche Schluß von der Tatsache des Sittengesetzes auf eine intelligible Welt kein Erkennen?

Widerstreit von Pflicht und Neigung unterwerfen, meint aber, ohne diese Einseitigkeit wäre der Kantschen Moral die ungeheuere Wirkung nicht beschieden gewesen, die sie auf das Zeitalter ausgeübt; ohne sie hätte Kant die Menschheit nicht auf ein höheres Niveau der Sittlichkeit erhoben. Was sollen doch Überschwenglichkeiten von der Art, wie sie der letzte Satz enthält? Oder hat die Kantsche Moral auch nur den „matten Geist“ des Zeitalters aufgerüttelt, des Zeitalters der Dreimännerfrauen, der Wertherschen Sentimentalität, der Lucinde, zu der ein Theologe den Kommentar schrieb? Oder sollen wir die Begeisterung der Freiheitskämpfe als ein Produkt der Kantschen Moral betrachten? Leider nicht! Wir mußten erst mit Skorpionen gezüchtigt werden, um aus der moralischen Erschlaffung aufgerüttelt zu werden.

Im angeführten Falle räche sich die Geringschätzung der Psychologie; wäre Kant dem psychologischen Wirken der Grundsätze nachgegangen, so wäre er auch nicht zu der widerspruchsvollen Gegenüberstellung eines intellegiblen und empirischen Charakters gelangt. — Die Wendung von theoretischer Resignation und praktischem Aufbau sei einer der Punkte, über welchen die Urteile am weitesten auseinandergingen. Nicht der Glückshunger, sondern das Sittengesetz erschließt die der Theorie verschlossene Welt. Die Art aber, wie Kant diese übersinnliche Welt bevölkere, zeige seine geschichtliche Bedingtheit; die heraufbeschworenen Gestalten seien die Ideale der deutschen Aufklärung: der persönliche Gott, die individuelle Unsterblichkeit und die Freiheit des Willens.

Die Erhabenheit des Sittengesetzes mit seinen Annexen, den „Idealen der deutschen Aufklärung“, dürfte so ziemlich an den der Kantschen Epoche folgenden Geschlechtern spurlos vorübergegangen sein, umsomehr nachdem Fichte den ganz unverständlichen Apriorismus Kants in seinen idealistischen Pantheismus umgedeutet hatte. Der kategorische Imperativ gestaltete sich zur absoluten Souveränität des Ich, das sich über Gesetz und Pflicht erhaben dünkt und, wie sich die Sache in der Romantik auswuchs, mit der moralischen Ordnung ein ästhetisches Spiel treibt. Man hielt sich daher statt an die Kritik der praktischen Vernunft an die der Urteilskraft, an die „Leistungen ersten Ranges“ in der Ästhetik (S. 20). Schelling knüpfte hieran sein Identitätssystem und setzte an die Stelle des innerlich

unmöglichen Fichteschen Pantheismus mit seinem kantisch-moralischen Aufputz den konsequenteren und verständlicheren naturalistischen Spinozas, den er mit Kantscher Teleologie zu verquicken suchte.

Dieser Entwicklung gegenüber wird man begreifen, daß wir vom Erbe Kants nichts wissen wollen. Seinem Apiriorismus setzen wir die aristotelisch-thomistische Abstraktionstheorie, seiner autonomen Moral das durch Vernunft erkennbare objektive Sittengesetz entgegen. Mit dem objektiv Seienden und Guten vereint sich dann auch das Schöne als ein Objektives, ein Geschautes, d. h. durch Vernunft Erkanntes, sofern es Wohlgefallen erregt: quae visa placent. Ob das Geschlecht der Urenkel nach aber 100 Jahren den Manen Kants ein Dankopfer bringen wird (S. 21), bleibe dahingestellt; in jedem Falle würde ein solches von zweifelhaftem Werte sein, nachdem die eben verflossene Jubelfeier trotz alledem und alledem gezeigt hat, daß vom echten und alten Kant im Grunde schon heutzutage niemand mehr wissen will.

Zeugnis für die Tatsache, daß schon die Kant nächste Generation für seine echte Lehre kein Verständnis besaß, gibt W. Windelband in seiner Gedenkrede: Immanuel Kant und seine Weltanschauung, indem er erklärt: „Er (Kant) ist niemals der Meinung gewesen, daß sich damit (mit dem Teleologischen und Ästhetischen) die Kluft zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem wirklich schließe; er hat nie gewollt, daß das schöne Spiel über den Ernst der Wirklichkeit für immer hinwegtäuschen dürfe. Erst nach Schillers Ausgestaltung der kantischen Kunstlehre haben die Philosophen der Romantik, wie Schlegel, Schelling, Solger und Schopenhauer, daraus den Grundstein ihrer Metaphysik gemacht und sind damit zu jener aristokratischen Ästhetisierung der Welt- und Lebensanschauung gelangt, die in dem willenlosen Schauen sich zu erlösen hofft, nicht nur von den Leiden des Lebens, sondern auch von dem harten Ernst der Arbeit an der Wirklichkeit.

Auch Windelband rühmt den unvergleichlichen Reichtum der Kantschen Ideen, worau seine bunte Mannigfaltigkeit philosophischer Lehren erwachsen sei, von denen aber bezeichnenderweise keine lebenskräftig sich erwies. Daher der Ruf: Zurück zu Kant, der eine Bewegung hervorrief, aus welcher an die Entwicklungen in Kants

erster großer Schule erinnernde Gestaltungen hervorgingen (S. 3 f.). Übersetzen wir diese geschraubten Wendungen in einfaches Deutsch, so besagen sie, daß die durch Kant hervorgerufene Verwirrung mit dem Rückgang auf ihn sich erneuerte. Das Heil der Philosophie ist eben nicht von Kant zu erwarten und der angebliche Stamm von Kants eigener Lehre, der seine urlebendige Triebkraft durch die Zeiten bewährt habe und bewähren werde (S. 4), dürfte sich schwer aufweisen lassen, wie die folgenden Ausführungen des Vf.s selbst beweisen; denn eine Philosophie, die nichts anderes ist, als die auf die Wirklichkeit projizierte Eigenart der Individualität des Philosophen (a. a. O.), kann unmöglich auf mehr als ephemere Bedeutung Anspruch erheben. Die Wissenschaft will, wie ja der eigene Ausgangspunkt der Kantschen Kritik feststellt, allgemeingültiges und notwendiges Erkennen sein. Wie soll also eine rein individuelle Weltanschauung, die „aus dem intimsten und konzentriertesten Wesen der Persönlichkeit“ hervorging (a. a. O.), den Wert und die Macht wirklicher Wissenschaft besitzen? Nicht die geschichtliche Stellung, sondern der Wahrheitsgehalt macht den Wert einer Philosophie aus, und es ist für den wissenschaftlichen Gewinn völlig indifferent, wie eine aus der Persönlichkeit heraus gelöste (?) Aufgabe dem Philosophen eine hervorragende Stellung in der Geschichte verschafft hat. Nur wenn die Wissenschaft mit ihrer Geschichte zusammenfällt, mag das Windelbandsche Kriterium Geltung besitzen, aber dann gibt es nur ein Werden, nicht ein wirkliches Bestehen der Wissenschaft, die zur unlösbaren Aufgabe herabsinkt.

Die Kantsche Lösung ist eine Auflösung — nicht eine solutio, sondern dissolutio, eine Zerstörung des Wissens. Der Vf. selbst fragt: „Wie wenn es Kant buchstäblich Ernst gewesen wäre mit den bekannten Worten, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (S 6)? Wohl soll dieser Glaube aus den innersten Notwendigkeiten des menschlichen Lebens herausgelöst sein (S. 7), und tatsächlich haben die „Ideen“ von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die tiefsten Wurzeln in der Vernunft. Im Kantschen System aber sind sie so äußerlich dem Ganzen eingefügt, daß es für die Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ein leichtes war, sie aus dem Zusammenhang „herauszulösen“.

Als Kernpunkt der Kantschen Weltanschauung wird der Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt bezeichnet. Welchen Wert aber kann die Überzeugung von der Existenz der übersinnlichen Welt haben, wenn alles Erkennen auf die sinnliche eingeschränkt sein soll? Dieser Widerspruch erklärt die nicht bloß scheinbare Unbestimmtheit und Dehnbarkeit der letzten Prinzipien, die der Vf. an dem Gegensatz von Fries und Hegel in dem einen Heidelberg illustriert (S. 11).

Bezüglich der Kantschen Moral soll „niemals von der Würde der Persönlichkeit höher gedacht und niemals härter ihr Leben unter ein unpersönliches Gesetz gebeugt“ worden sein (S. 18). In dieser Verbindung widersprechender Bestimmungen enthüllt sich der latente Pantheismus des Kantschen Systems, der auf der einen Seite den Menschengeist zu unnatürlicher Höhe emporschraubt, um ihn auf der andern Seite zu einem Bestandteil im Räderwerke einer blinden Macht und Notwendigkeit herabzudrücken. Derselbe Widerspruch tritt in der Unterscheidung des intellegiblen und empirischen Charakters zu Tage, indem der letztere Erscheinung der wahren, freien Persönlichkeit sein soll. Also ein Freies, das, indem es erscheint, in Notwendigkeit sich verwandelt (S. 19).

Die Kantsche Moral (im umfassenden, die Politik einschließenden Sinne) kennt nur unerfüllbare Ideale. „Die Herbeiführung der besten Staatsverfassung, der ewige Friede der Völker, der vollkommene Sieg der sittlichen Gesinnung, die Herrschaft der unsichtbaren Kirche, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, sie liegen alle auf demselben Punkte: an dem Schneidepunkte der Parallelen“ (S. 30).

Darum ist „vielleicht das Höchste von Kants Weisheit“, daß er kein Grübeln darauf verwendet hat, den Dualismus zu „überwinden“ (S. 31), also: Resignation, die auf die philosophische Lösung der wichtigsten Fragen des Menschengeistes verzichtet und sich mit einem, jedem Windstoß weichenden Glauben begnügt.

Das Verhältnis der Kantschen Philosophie zur platonischen bildet den Gegenstand der Schrift von Th. Valentiner „Kant und die platonische Philosophie“. Gewisse Übereinstimmungen der Kantschen mit der platonischen Philosophie sind auch von anderen, z. B. von Zigliara, hervorgehoben worden. Ungefähr dieselben

Grundsätze, die Kant, um dem skeptischen Empirismus Humes zu entgehen, adoptierte, hatten Platon, um den skeptischen Sensualismus Heraklits und anderer zu vermeiden, zum Idealismus geführt. (Zigliara, Summa Philos. Logica n. 56. III.) Ferner: Kant, an Platon sich anschließend, zog daraus, das das Allgemeine und Notwendige sich vom einzelnen unterscheidet und das der Wissenschaft eigentümliche Element ausmacht, fälschlicherweise den Schluß, daß das Allgemeine und Notwendige auf keinerlei Weise im einzelnen sei, und fügte dem bei, daß es nicht aus der objektiven Realität, sondern aus dem denkenden Subjekte stammt (L. c. Psychologia n. 36. III).

Das Unfertige, Mehrdeutige des Kantschen Apriorismus ist von dem scharfsinnigen Kardinal in folgender Stelle treffend hervorgehoben, die wir uns nicht versagen wollen, dem Leser mitzuteilen. „Kants Verfahren weicht von der Wahrheit mehr ab als das Platos. Dieser nämlich nahm zwar in der Seele intellegible Formen a priori (d. h. vor aller Erfahrung) an, hielt aber an dem von uns so oft eingeschärften Prinzip höchstverständigerweise als der Grundlage unserer gesamten Wissenschaft fest, nämlich an dem Prinzip der Passivität unseres Verstandes in der Ordnung zu dem Intellegiblen. Hieraus folgt klar und notwendig, daß die platonischen Formen wesentlich objektive sind, deren Gegenstand (terminus) getrennte oder für sich bestehende Formen bilden oder solche, die als urtypische Ideen im göttlichen Verstande sich finden. Dagegen setzt Kant Formen a priori in der Seele, sei es nun Kategorien oder Ideen. Woher aber stammen diese Formen? Zweifelsohne entweder von den Objekten der Erfahrung, d. h. von den Dingen selbst immanenten Universalien, oder von einem äußeren Prinzip (das nur Gott sein kann), das jene Formen unserer Seele einprägt, oder von einer das Intellegible selbst bewirkenden intellektiven Seelenkraft, oder endlich die Formen sind bloße logische Gebilde (entia logica). Behauptet man das erste,[1] .. so sind die genannten Formen wesentlich objektiv und drücken die Dinge, wie sie an sich selbst sind, ideell aus, da sie nur von den Dingen selbst in uns hervorgebracht werden.

[1] Das Innesein der Universalien im einzelnen ist indes, wie Z. anderwärts ausführt, nicht ein formelles; denn das Allgemeine existiert als solches weder über noch in den Dingen; die letztere (Hegelsche) Annahme macht die Dinge zu bloßen Erscheinungen.

Wenn das zweite, so sind wiederum die apriorischen Formen objektiv, weil von Gott nicht zu unserer Täuschung, sondern zur Erkenntnis der Dinge an sich uns eingeprägt. Wenn das dritte, so verletzt Kant den Grundsatz von der Passivität unseres Intellekts, und es ist ihm unmöglich, einen Grund anzugeben, warum jene Formen unserem Geiste innewohnen oder innewohnen können. Wenn endlich das letzte, so setzen logische Entia, da sie nur Modi oder Beziehungen sind, die vom Geiste zur Realität der Dinge hinzugefügt werden, diese Realität voraus, daher dieses letzte Glied Kants eigenen Beifall nicht findet. Daher ist es in jedem Betracht absurd, unseren Ideen, oder den ideal ausgedrückten intellegiblen Objekten die entsprechende objektive Realität in den außer uns existierenden Dingen abzusprechen" (Psych. l. c.).

Kant unterscheidet zwar die logische von der ontologischen Ordnung; der letzteren gehören die Kategorien an, durch welche uns Gegenstände gegeben sind; indem er aber auch die ontologische Ordnung als Produkt des Subjektes (der Gattungsintelligenz) betrachtet, ohne indes dem Denken Schöpfermacht zuschreiben zu wollen, gestaltete sich ihm die erkennbare Wirklichkeit zu einer Welt der Erscheinungen, der ein theoretisch unerfaßbares Sein zugrunde liegen soll. Selbstverständlich verliert in dieser Auffassung das „Ontologische" seinen natürlichen Sinn. Kant bedient sich der Ausdrücke: empirische und transzendentale Realität. Dem Verhältnis von Ursache und Wirkung kommt nach seiner Redeweise empirische, nicht transzendentale Realität zu.

Kehren wir zu Kants Verhältnis zu Platon zurück, so läßt sich kurz sagen, alle Übereinstimmungen und Differenzen seien darauf zu reduzieren, daß Kant die platonische Idee aus dem Objektivistischen ins Subjektivistische übertrug. Die Bestätigung ist in der vorliegenden Schrift auf jeder Seite zu finden. Darin liegt aber auch für uns die Quelle der Kant eigentümlichen Irrtümer. Von dem Werdegang des Kantschen Denkens müssen wir hier absehen. Auf Kants Verhältnis zur Geschichte der Philosophie wirft ein ungünstiges Licht die Bemerkung des Vf.s, Kant habe die platonische Philosophie nie so eingehend studiert, daß er sie von der neuplatonischen zu trennen vermocht hätte (S. 2 Anm. 3). Hier liegt eine der schwächsten Seiten Kants; auch das Verständnis der

aristotelischen Philosophie ist dem Königsberger Denker verschlossen geblieben.

Als seine Aufgabe bezeichnet der Vf., den Verwandtschaftsgrad und die Gegensätze in den Punkten festzustellen, in denen sich Kant mit der platonischen Philosophie berührt (S. 4). In erster Linie kommen erkenntnistheoretische Gesichtspunkte inbetracht. Kant verließ die (Leibnitz-Wolffsche) Unterscheidung der Erkenntnisse in klare und verworrene und setzte an ihre Stelle die in sinnliche und intellektuelle (S. 7). Dem entspricht die Unterscheidung der Phönomena und Noumena. Kant unterscheide scharf zwischen Begriff und Gegenstand, Platon kenne einen solchen Unterschied nicht (S. dageg. S. 17).[1]

Von der Meinung Kants, Platon habe, indem er die Sinnenwelt verließ, keinen Widerhalt gefunden, urteilt der Vf., sie sei nicht historisch, da Platon vielmehr im Begriff als dem Beharrlichen, wahrhaft Seienden den Widerhalt fand, auf den er sich stützen konnte (S. 11). Für Kant war eben die Begriffswelt ein leerer Raum, den er durch den Vernunftglauben seiner praktischen Ideen auszufüllen suchte.

Die Differenz bezüglich der Seele ist in dem Satze ausgedrückt: „Die Seele steckt nicht in dem Leibe wie in einem Kerker, sondern dieser ist vielmehr in ihr."

Während man nach Platon die Ideen „sich ohne Wesen denken könnte", die sie schauen, da sie das Sein sind (S. 17), ist bei Kant das Schwergewicht in den Subjektsbegriff gerückt; „von dem erkennenden Ich aus muß man die Erscheinungswelt begreifen, und die intellegible Welt ist nicht ohne ein Wesen zu denken, das sie anschaut" (S. 18). „Völlig fremd ist Platon die Anschauung, daß die Körperwelt wegfiele, sobald das vorstellende Subjekt aufgehoben wäre" (a. a. O.). „Dachte sich nun Platon die Erscheinung aus Sein und Nichtsein entstanden, so liegt für Kant der Grund der Erscheinungen in der Einrichtung unserer Vernunft" (S. 20).

Zur Bestätigung des obigen Urteils über Kants Unkenntnis der Geschichte der Philosophie dient seine S. 22 zitierte Äußerung über Aristoteles, er könne als Haupt

[1] Platon lehrt zwar die Gleichartigkeit von Begriff und Gegenstand, nicht aber deren Einheit; die Ideen bestehen nach ihm unabhängig vom Gedanken, der sie vorstellt.

der Empiristen angesehen werden, dem Locke gefolgt sei, wie Leibnitz dem Platon. Ein wertvolles Geständnis liegt in den Worten: „Die Anschauung von einer Tätigkeit des Erkenntnisvermögens an einem ihm gegebenen Gegenstand ist dem platonischen Denken völlig fremd" (S. 25).[1]

Wiederum wird das Gemeinsame berührt S. 30: „Das Problem klingt an Platon an, der entsprechend gefragt hatte, wie wir zu dem Wissen der Begriffe kommen, die uns nicht die Sinne geben, während doch die Sinnendinge an ihnen teilhaben."

Zur weiteren Bestätigung der Differenz sei angeführt: „Es ist einmal der Gedanke einer notwendigen Beziehung der Dinge auf ein Subjekt, das dieselben vorstellt, und dann die Anschauung von der Tätigkeit eines Bewustseins, durch das die Dinge entstehen, Platon gänzlich fremd. Auf diesen beiden Punkten ruhen dann weiter die wesentlichsten Unterschiede des objektiven Idealismus Platons und des transzendentalen Kants" (S. 32 f.).

Als eine kolossale Täuschung müssen wir es bezeichnen, wenn der Vf. sagt: „Von dem Bewußtsein des Wissens bis zur Erkenntnis der Prinzipien der Erweiterung des Wissens in den rationalen Wissenschaften ist ein weiter Weg; zweitausend Jahre stetig fortschreitender (!?) Entwicklung philosophischen und (?) wissenschaftlichen Denkens liegen dazwischen" (S. 35). Also vor Kant besaß man nur ein Bewußtsein vom Wissen; erst Kant lehrte uns die Prinzipien der Erweiterung des Wissens. Als ob nicht gerade die absurde Fassung des Wissensproblems in die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? zur Leugnung jeder wirklichen Erweiterung des Wissens — nämlich über die sinnliche Erfahrung hinaus, was allein für uns Wert besitzt — bei Kant selbst schon geführt hätte!

Indem der Vf. den objektiven Idealismus Platons mit dem transzendentalen Kants auf beider Inhalt — ihr entsprechendes Weltbild — vergleicht, geht er von der Darstellung im Timäus aus (S. 36 ff.). Folgendes sei hervorgehoben: „Wenn die gewordenen Dinge nach Platon durch das

[1] Nach einem Zitat S. 25 Anm. 3 ließ die Gebundenheit des antiken Denkens die Vorstellung von einer schöpferischen Energie des Bewußtseins nicht aufkommen. Mit vollem Rechte! Diese „schöpferische Energie" ist ein Grundirrtum der modernen Erkenntnistheorie.

Schauen der Götter an dem Intellegiblen teil bekommen haben, so bekommen, wie man bei Kant sagen möchte, die Erscheinungen durch eine Handlung des Intellekts des Menschen (actio mentis) an dem Begrifflichen teil" (S. 42).

Gelegentlich gesteht der Vf., daß auch der transzendentale Idealismus unseren heutigen Anschauungen ferner gerückt sei (S. 43). Was entspricht wohl „unserer" heutigen Anschauung? Etwa der nackte Positivismus und Phänomenalismus? Wozu dann der Aufwand mit Kant?

In folgenden zwei Sätzen des Vf.s widerspiegelt sich die ganze Misere des widerspruchsvollen Kantianismus. „Menschliches und göttliches Erkennen ist bei Kant völlig getrennt und verschieden voneinander." Dagegen: „Die Vernunft (gemeint ist die menschliche) ist selbst der Realgrund (!) der angeschauten und erkannten Welt" (S. 44 f.).

Hier setzt die Kritik des Vf.s ein. Wenn Kant die Antwort, die Platon auf die Frage nach dem Grund der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand gibt, das ungereimteste genannt hat, was man wählen kann: so findet der Vf., daß Kants Antwort unnatürlich, zum mindesten unwahrscheinlich ist (S. 45). Es finde sich in ihr derselbe Fehlschluß, den Kant in den Sätzen der Metaphysik aufgedeckt (?), indem das Erkenntnisvermögen als Realgrund der Form und Ordnung der Welt, nicht bloß als Erkenntnisgrund gesetzt wird, worin sich ein ontologisches Argument verstecke. „Das körperlich ohnmächtige Geschöpf soll durch seinen äußeren und inneren Sinn die Kraft haben, die Körperwelt in Raum und Zeit zu ordnen!" (S. 47). „Es ist ein rein logischer und ein die reale Welt der Erfahrung möglich machender Faktor in dem Erkenntnisvermögen, wie es Kant deduziert, ebenso für uns zu unterscheiden, wie Kant in den Platonischen Ideen . . . neben dem begrifflichen Element ein ihm entsprechendes Objekt oder Sein entdeckt hatte, das mit ihm zugleich . . . gegeben sein sollte" (S. 48). Beide, Platon und Kant, knüpfen an die Seelenvermögen metaphysische Hypothesen, und in anderer Bedeutung taucht die Platonische Idee im Kantschen System wieder auf (S. 49). Die Idee bei Kant bildet dementsprechend den Gegenstand eines weiteren Kapitels (S. 50 ff.).

Vollendung im empirischen Vernunftgebrauch, Vollkommenheit der Gesinnung im sittlichen Handeln, subjektive

Zweckmäßigkeit der Naturschönheit und objektive der Naturzwecke spiegeln in neuer Perspektive die Platonische Idee wider. Der Quell ihrer Wirksamkeit aber ist die Vernunft, der Mensch selbst, und der glänzenden Ideenwelt Platons stellt Kant einen schemenhaften mundus intelligibilis gegenüber. Nur ein praktischer Weg führt ins Gebiet des Übersinnlichen und nur von der praktischen Vernunft geforderten Ideen kommt die Realität zu, die allerdings auch Platon in ganz hervorragender Weise den ethischen Begriffen zuerkennt.

Charakteristisch ist die beiderseitige Auffassung der Idee des Guten. Bei Platon ist das ansich und schlechthin Gute, ob nun mit der Gottheit eins oder davon verschieden, objektiv real; bei Kant aber ist es ein bloßer Vernunftbegriff, der erst durch unser vernunftgemäßes Handeln und ein notwendiges Handeln des Urwesens einen Gegenstand erhält (S. 60).

Alle Ideen sind (für Kant) Erzeugnisse der eigenen Vernunft, wir legen die Zweckursache in die Dinge hinein; der Mensch ist Urheber der Ideen. Andererseits ist der Begriff des Guten bei Kant zur Persönlichkeit geworden, indes unter Platons Ideen sich keine Personen finden, so daß unter den vielen Platonischen Idealen die beiden von Kants Metaphysik aufgestellten keine bevorzugte Stellung einnehmen (S. 61 f.). Täuschen wir uns, wenn wir in dieser Parrallelisierung eine vollständige Verkehrung des richtigen Verständnisses zu finden glauben? Platons Lehren werden verständlich, wenn wir mit Augustin und Thomas die Ideen als göttliche Gedanken auffassen. Dagegen bleibt Kants Ideenlehre absolut unverständlich und läßt schließlich die absurde Deutung zu, daß die Idee Gottes eben nur ein Produkt der Vernunft und die Gottheit, wie die Hegelsche Linke erklärte (nachdem Idee und Gegenstand ein und dasselbe sein sollen), ein Geschöpf des Menschengeistes sei. Das ist das Ende, zu dem ein konsequentes Denken den Kantschen Subjektivismus trotz aller Betonung des Sittengesetzes führen mußte.

Der Abgrund, der Platons und Kants Ansichten trennt, öffnet sich vollends dem Blick in dem Abschnitt: Vernunft und Moral, wo die Differenz in die Worte gefaßt ist: „Nicht ein außerweltlicher Gott ist die Ursache von dem Schönen, Zweckmäßigen und Guten in der Welt, sondern der Mensch selbst . . . Und kein Demiurg hat mit dem

νοῦς das Gute in die Welt- und Menschenseele gepflanzt; wir selbst als vernünftige Wesen sollen es erst in die Welt bringen und wirklich machen" (S. 64). Der Mensch ist durch seine Vernunft der Grund aller Begriffe und des Guten (S. 65).

Wie eine Bestätigung unseres obigen Urteils, dem Kantschen Idealismus falle die Konsequenz zur Last, die Gottheit sei ein Produkt der Vernunft, klingen die Worte des Vf.s: „Eine das Sein der Dinge ermöglichende Fähigkeit zeichnet . . die spekulative wie die praktische Vernunft aus; erstere macht die Gegenstände der natürlichen, letztere die der sittlichen Welt möglich." In einer Anmerkung bemerkt der Vf. hierzu, Kant lege nur dar, was die Vernunft leistet; daß diese Leistung in gar keinem Verhältnis zu den realen Lebensäußerungen und Willensakten steht, erscheine uns erst heute so (S. 73).

Als erster kardinaler Gegensatz der Platonischen und Kantschen Moral ist angegeben, daß nach der letzteren von dem Guten, das in der Welt geschieht, der Mensch selbst vermöge seiner Vernunft letzter und einziger Urheber sei, nicht der Begriff des Guten, der sich in Welt- und Menschenseele abgebildet hat (S. 80 f.). Auf der einen Seite also ein ausschließlich subjektives Prinzip der Sittlichkeit, auf der anderen (Platons) objektive Gründe. Die einzige objektive Realität der Idee des Guten besteht für Kant darin, daß es in einer unendlichen Zeit wirklich wird (S. 82). Wird denn das überhaupt wirklich, was in einer unendlichen Zeit wirklich wird? Und gibt es noch Zeit in einem überempirischen Dasein, wenn sie nur subjektive Anschauungsform der Sinnlichkeit ist?

Der Mensch, der das sittliche Gesetz selbst vorschreibt, ist Endzweck seines Handelns und Endzweck der Schöpfung überhaupt (S. 87).

Mit dem Gegensatz des Objektiven und Subjektiven hängt die verschiedene Betrachtungsweise, die paradigmatische Platons und die genetische Kants zusammen. Platon stellt den Begriff als Ursein den Einzeldingen der sinnlichen Welt gegenüber, Kant läßt ihn gewissermaßen zu einem ihm (sic) an Vollkommenheit immer näher kommenden Sein fortschreiten (S. 88 f.). Der Mensch wächst im Guten, ist also uranfänglich nicht gut — daher

die Kantsche Annahme eines radikal Bösen (S. 92). Das sittliche Gemeinwesen hat für Kant sein Ziel vor sich, in Platons *πολιτεία* aber ihr Vorbild im Himmel (S. 93).

Fassen wir das Thema: Platon und Kant kurz zusammen, so ist beiden ein gewisser Idealismus sowohl als eine Unabgeschlossenheit des Systems gemeinsam. Der erstere steht auf objektivem, der letztere auf subjektivistischem Boden; der eine fand seinen Vollender, seinen Systematiker in Aristoteles, der andere in Hegel. Sollen beide nach den Früchten beurteilt werden, so ist das Kantsche System geschichtlich gerichtet; denn die absurden Konsequenzen der nachkantischen Systeme sind seine legitimen Kinder.

Die Marburger Richtung des Neukantianismus bringt H. Cohens Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von I. Kant zum Ausdruck. In schwärmerischen Worten wird hier Kant gefeiert. „Man hat Kant nicht zu lesen, sondern sich in ihn zu versenken. An ein größtes Kunstwerk muß man sein Leben setzen" (S. 30). Der Redner wirft die Frage auf, wie es zu begründen sei, daß Kant der Philosoph des deutschen Volkes (?) sei. Kant habe zuerst ein System der Philosophie errichtet, was allerdings paradox klinge (S. 9). Es sei der Vorzug Newtons, zuerst ein System der Prinzipien entworfen zu haben, und Kant sei vorzugsweise ein Schüler Newtons geworden. Kant wurde zum ersten Systematiker der Philosophie, weil jetzt erst ein System der Prinzipien erreicht worden sei. In Nachahmung der Methode Newtons habe Kant den Gedanken der Prinzipien von der mathematischen Naturwissenschaft auf das Problem der Geisteswissenschaften übertragen.

Wie wurde also Kant der Philosoph des deutschen Volkes? Er trat in die Fußstapfen des Kardinals Nikolaus von Cues. Dieser „deutsche Mann" hatte nach Platons Vorgang Logik mit Mathematik verbunden (S. 9). Nach ihm knüpfte Descartes an die Mathematik an; wiederum ein deutscher Mann, Leibniz, ein Protestant, der die geschichtliche Tendenz des Protestantismus fortführte, in dem das Recht der Vernunft wieder erglühte, wird zum Wiederentdecker des Idealismus (S. 10 f.). Sammlung der Probleme unter dem idealistischen Begriffe des Bewußtseins: das ist sein Protestantismus. Wissenschaft auf Grund der

Mathematik für sich allein (S. 11). — Der erste Teil der Kritik Kants bildet den positiven Grund des Lehrgebäudes; er enthält die Begründung der mathematischen Naturwissenschaft. Dieser platonische Anfang wurde sein Anker. Die Vernunft wird bei ihm vorerst als die wissenschaftliche Vernunft in Reinheit dargestellt (S. 12). Die Dialektik zeigt die Widersprüche auf, die den Inhalt der Metaphysik bilden. Dagegen sollte durch die positive Leistung der Ethik die Metaphysik, die Philosophie des Mittelalters entsetzt und ersetzt werden (S. 14 f.).

Die Autonomie stellt als das Prinzip des Vernunftglaubens eine Fortführung der Methode des reinen Idealismus dar (S. 19). In der ethischen Autonomie ist der politische Inhalt gegründet, der die Konsequenz der protestantischen Staatsidee bildet (S. 20). — Man sollte nun, wie uns scheint, erwarten, daß das rein formale ethische Prinzip Kants aus dem Staatswillen seinen Inhalt schöpfe. Dies wäre konsequent, würde aber auch beweisen, daß die Kantsche Ethik auf Vergötterung des Staates hinauslaufe und sich ebenso mit dem Materialisten Hobbes als mit dem Pantheisten Hegel berühre. Kant aber, wie der Vf. bemerkt, legte den Inhalt seines formalen Sittengesetzes in einer erweiterten Ausdehnung dar. Im Geiste seines Jahrhunderts ist es die Menschheit, auf die er seinen kategorischen Imperativ anlegt (S. 21). Die Schwäche dieser Position — des Humanismus der Aufklärung — zeigte sich alsbald darin, daß an die Stelle der Menschheit bald die Nationalität, bald das Individuum (der Einzige Stirners) trat. Der kategorische Imperativ vermochte, obgleich er „im Gerüchte" stand, daß „in ihm etwas Großes sich offenbart habe" (S. 21), weder der liberalökonomischen Theorie schrankenloser Konkurrenz noch den mächtig aufstrebenden sozialistischen und kommunistischen Ideen einen Damm entgegenzusetzen.

Ungebrochener Zusammenhang der Kunst mit der Natur und der Sittlichkeit ist der in der Kritik der Urteilskraft geoffenbarte deutsche Geist (!) der Kunst (S. 24). „Gegenstand und Inhalt des ästhetischen Bewußtseins ist das ästhetische Gefühl selbst" (S. 25). Die Gesetze des Schönen zu entdecken ist das Werk des Genies. Schillers vorkritischer Irrtum war, daß er ein objektives Geschmacksprinzip forderte, glücklicherweise (!) aber nicht fand (S. 26). Es ist der höchste Triumph der Methode

Kants (in den Grundlagen des Bewußtseins die Gesetzlichkeit aufzusuchen), daß Natur und Sittlichkeit, die Vorbilder der Gesetzlichkeit, in das Gefühl (!) des Schönen verwandelt werden (S. 27). Erste Vorbedingung der wissenschaftlichen Dankbarkeit und der nationalen Pietät ist, den Genius zu erkennen, das Distanzgefühl für den Genius immer tiefer auszubilden. Also Geniekult, aprioristischer Subjektivismus im theoretischen, Autonomie (Selbstgesetzgebung einer unpersönlichen Vernunft) im praktischen, endlich absolute Willkür des Genies im ästhetischen Gebiete: das ist die Summe der Weisheit des Marburger Neukantianismus. Dem setzen wir entgegen die vom menschlichen Geiste unabhängig bestehende Naturordnung, die für den menschlichen Willen bestimmende Norm eines objektiv Guten und die Elemente des Schönen im Seienden, Einheit im Mannigfaltigen, Lichtfülle des Intellegiblen, überhaupt was das Wohlgefallen des geistig Anschauenden erregt.

Auch Freudenthal in seiner zu Breslau gehaltenen, „Immanuel Kant" betitelten Rede bleibt an Hochschätzung Kants und seines Einflusses nicht hinter Cohen zurück. Genannt werden Herder, Goethe und Schiller; von dem ersten wird jedoch konstatiert, daß er zum entschiedenen Gegner Kants geworden sei. Zeugnis seine Metakritik, die den Geist Leibniz' atmet. Die zitierte Äußerung Goethes, des Pantheisten, hat wenig zu bedeuten, Schiller endlich konnte nicht umhin, in dem bekannten Xenion Kants bodenloses, neigungsfeindliches Moralprinzip zu persifflieren. Kants Einfluß auf die Wissenschaften, auf Theologie, Rechtsauffassung, Physiologie der Sinne, auf die Theorie der Sprache ist nicht zu leugnen, kann aber keineswegs als ein günstiger bezeichnet werden, es sei denn, daß man in der Rationalisierung der Theologie, in der Trennung von Recht und Moral, in dem Subjektivismus der Sinnentheorie einen Fortschritt ersieht. Der große Sprachforscher W. v. Humboldt ließ sich durch Kants Urteilstheorie zur Annahme einer synthetischen Funktion des Satzes verleiten, durch die das Ideelle in ein Objektiv-Reales sozusagen umgesetzt werde. Auch für die „neue Raumtheorie", die man in Gegensatz zur idealistischen Auffassung Kants bringen zu sollen meinte, dürfte Kant verantwortlich gemacht werden; denn ist der Raum eine subjektive Anschauungsform, warum sollen sich dann nicht Wesen denken lassen, die ein-, zwei- und

mehr dimensional „anschauen“. Allerdings übertrifft eine Auffassung, die n-dimensionale Räume als möglicherweise unabhängig vom Subjekt bestehend annimmt, noch weit die Absurdität des Kantschen Raumbegriffs.

Fr. gesteht die Schwächen und Irrtümer Kants zu, meint aber, es gebe keine absolute Philosophie, keine, die für alle Zeiten und für die Wandlungen der Wissenschaft gültig wäre (S. 29). Ich meine, wandelbar seien Meinungen, nicht aber Wissen und Wissenschaft; soll es also eine wissenschaftliche Philosophie geben, so wird sie zwar fortbildungs- und erweiterungsfähig, nicht aber wandelbar sein dürfen. Wenn Kant selbst „anerkennt“ (a. a. O.), daß es keinen klassischen Philosophen gebe, so hat er diese Ansicht alsbald gegenüber Fichte verleugnet.

Eine Schlußbemerkung betrifft die neukantischen Forschungen, deren Ergebnisse abzuwarten seien. Liegen sie denn noch nicht, fragen wir, bereits deutlich vor Augen? Bieten sie nicht das Schauspiel neuer Verwirrung und Zerfahrenheit? Bei der Würdigung des Philosophen Kant handelt es sich aber nicht um persönliche Eigenschaften, um die vom Vf. hervorgehobenen Tugenden (S. 30), sondern um den Wahrheitsgehalt und den wissenschaftlichen Wert seiner Philosophie, und über diesen hat die Kritik der Geschichte für jeden Vorurteilsfreien bereits gerichtet. Auch dürfte es kaum mehr einen Kantianer geben, der die Grundlehren des alten Kant noch aufrecht erhielte.

Im Verlaufe der Rede sind die für Kant charakteristischen Einflüsse, der Pietismus, die Leibniz-Wolffsche Philosophie, Newtons mathematisch-mechanische Naturforschung hervorgehoben. Der Philosoph des Protestantismus tritt nach Ritschl in seiner Erkenntnismethode der Ethik zutage, welche die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus habe (S. 11).

Wenn Kant die Geschichte aus dem Kreise der eigentlichen Wissenschaften ausschließt, weil sie der mathematischen Grundlage entbehre (S. 13), so hat er in der Sache recht, doch die Begründung ist verfehlt. — Den Vitalismus betreffend erklärt Fr., diesem Problem stehe die Naturwissenschaft heutzutage nicht anders gegenüber als zur Zeit Kants, und bekennt sich selbst zum „Ignoramus“. Wir unsererseits wissen, daß die mechanische Erklärung des Lebens unmöglich ist (S. 15).

Daß in der Wahrnehmung unmittelbar die Tätigkeit des

Denkens stecke: diese vermeintliche Wahrheit eingeschärft zu haben, sei eine der wichtigsten philosophischen Taten Kants (S. 18). Nicht, wie der Vf. glaubt, hat Kant die Einseitigkeiten der Empiristen und Rationalisten überwunden, sondern deren Irrtümer verschärft, indem er die Erfahrungserkenntnisse auf Erscheinungen einschränkt und die Vernunfterkenntnisse als „rein formale" auffaßt (a. a. O.). — Den Begriff des „Dinges an sich" erklärt der Vf. als den unklarsten der gesamten Vernunftkritik (S. 19). Gleichwohl ende die Bestimmung der Grenzen wissenschaftlichen Erkennens in einer neuen tiefsinnigen Weltanschauung (S. 20).

Die Wirkung der Kantschen Lehre auf seine Zeitgenossen war sicherlich keine nachhaltige; denn rasch wurden die „Kantianer" durch die Fichtianer und Schellingianer verdrängt. Über die ethische Wirkung haben wir uns bereits ausgesprochen und bezweifeln stark, daß Kant durch seinen Pflichtbegriff der Erzieher des „eisernen Geschlechts" geworden, das für die Rettung des Vaterlandes alles dahingab.

An ein von Kant „geprägtes" Wort: „Der Lehrer im Ideal" (d. h. der Philosoph, dessen Aufgabe es ist, das Ideal aller Erkenntnis mitzuteilen, was aber auch im Sinne des idealen Lehrers gedeutet werden kann S. 6) anknüpfend, richtet Kants Nachfolger auf dem philosophischen Lehrstuhl der Universität Königsberg, Dr. L. Busse, in seinem „Immanuel Kant", begeisterte Mahnungen an die Königsberger Studentenschaft. Dr. Busse erklärt die Kantsche Lehre, daß die ganze empirische Wirklichkeit von unserem Bewußtsein abhängige Erscheinung sei, für die eine große Wahrheit, die sich zu eigen machen müsse, wer sich über die Grundlagen seines wissenschaftlichen Erkennens Klarheit verschaffen will. Sie mache jeden Versuch, das geistige Leben selbst als Ergebnis des Spiels der Naturkräfte anzusehen, für immer unmöglich. Wer diese Wahrheit erkennt, sei gefeit gegen den öden, geisttötenden Materialismus (S. 5). Die Botschaft hör' ich wohl — möchten wir da ausrufen — doch ach! mir fehlt der Glaube. Abgesehen von dem indirekten Zusammenhang des Kantschen Phänomenalismus mit dem Materialismus, der durch das Zwischenglied des modernen sensualistischen Positivismus hergestellt wird, weisen wir auf die Konzession hin, die Kant der mechanischen Naturauffassung gemacht hat, indem er nicht allein die mechanische

Erklärung der Naturvorgänge als die ausschließlich wissenschaftliche gelten läßt, sondern auch das empirische Bewußtsein der mechanischen Kausalität unterwirft. Sinken da nicht sowohl das Ding an sich als auch die intellegible Freiheit zu leeren Schemen herab, so daß sich die „Wirklichkeit“ schließlich doch auf das „Empirische“, die Sinnenphänomene reduziert?

Wir gestehen zu, daß das „hehre Gebot der Pflicht“ wie ein ernster Mahnruf in das wüste Getön vom Übermenschen hineinklinge (S. 5), vermögen aber auch das Auge nicht zu verschließen gegen den nagenden Wurm der Autonomie im Kantschen Pflichtbegriff, der schon bei Fichte zur Vergötterung der Vernunft, bei den Ästhetikern zum genialen Spiel mit den Forderungen der Sittlichkeit und dann schließlich — doch wohin? ja zum Übermenschen führte mit dem sophistischen Satze: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt. Fürwahr die geschichtliche Konsequenz trieb mit den Kantschen Lehren ein grausames Spiel. Wir werden deshalb aus der letzten zu besprechenden Kantbroschüre entnehmen, wie die atheistische Philosophie Schopenhauers die Kantschen Grundlehren zur Vollendung geführt haben soll. Einer Ethik ohne Gott aber fehlt allen theoretischen Sympathien für christliche und brahmanische Aszese zum Trotz die Sanktion, damit aber auch der Ernst und das Fundament selbst.

Die Erinnerung, daß die Universisät keine bloße Fachschule sei, und die Aufforderung, über den engen Kreis der Spezialwissenschaft den Horizont zu erweitern (S. 6 f.), sind umsomehr am Platze, als heutzutage die philosophischen Studien geringgeschätzt und vernachlässigt werden auf Kosten einer wahrhaft allgemeinen Bildung und logischen Schulung. Ein Zwang philosophischer Vorbildung besteht nur mehr für die Theologen, aufrechterhalten von den kirchlichen Behörden, soweit nicht das Einjährig-Freiwilligen-System auch hier zu einer in jedem Falle bedauernswerten Nachsicht geführt hat.

Die Forderung der Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und die unbedingte Achtung vor der Wahrheit, die der Vf. am Schlusse betont, halten wir gleich hoch; was die Freiheit der Wissenschaft anbetrifft, unter Voraussetzung der von der Vernunft selbst geforderten Schranken, unter anderem der Rücksicht auf das öffentliche

Wohl und die Grundlagen des sittlich-sozialen Lebens, eine Rücksicht, die der Wahrheit nicht widerstreiten kann, weil sie in der Natur der Dinge begründet ist. Wir nehmen dieselbe auch für uns in Anspruch; wie wir glauben mit größerem Rechte als jene, welche an die Stelle der Wissenschaft die „Weltanschauung“ setzen, d. h. Willkür mit Freiheit verwechseln, indes die wahre Freiheit der Wissenschaft darin besteht, nichts aufnehmen zu müssen, was nicht mit Gewißheit aus ihren Prinzipien hervorgeht.

Dr. P. Deussens Schrift: Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantschen Pilosophie ist noch mehr als der Kants der Verherrlichung Schopenhauers gewidmet. In der Kantschen Philosophie habe der Gedanke: „Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich“ den klarsten Ausdruck gefunden. Deussen bewundert die Besonnenheit (?), mit der Kant zeige, wie alle Organe und Funktionen des intellektuellen Apparates unverkennbar nur (!) dazu bestimmt und befähigt seien, den Erfahrungsstoff zu verarbeiten. Als positives Resultat aber erklärt Deussen „die größte Entdeckung, welche die Geschichte der Philosophie zu verzeichnen habe“, den Nachweis, daß gewisse Bestandstücke der uns umgebenden Wirklichkeit angeborene Anschauungsformen unseres Intellektes seien, nämlich der unendliche Raum, die unendliche Zeit und die von den zwölf Kantschen Kategorien allein aufrecht zu haltende Kausalität. Hierin liege die von Kant und seinem großen Vollender, Schopenhauer, unwiderleglich bewiesene Fundamentalwahrheit aller Philosophie (S. 3).

Der Bewunderer der indischen Philosophie und Schopenhauers versteigt sich zu der horrenden Behauptung, die „höchsten Güter der Religion“: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, seien nur aufrecht zu halten, wenn Raum, Zeit und Kausalität subjektive Anschauungsformen seien, während aus der Existenz einer unabhängig vom Bewußtsein vorhandenen Welt das Nichtsein Gottes als unabwendbare Folgerung erscheine. Warum? Weil in einer realen raumzeitlichen Welt nur für die Materie, nicht aber für Gott Platz sei, ferner, weil was in der Zeit einen Anfang, in ihr notwendig auch ein Ende hat, endlich weil, wo das Kausalverhältnis stattfindet, von einer Freiheit nicht die Rede sein könne. Im letzten Falle sei allerdings nicht zu begreifen,

wie physische Unfreiheit mit metaphysischer Freiheit in derselben Handlung zusammenbestehen könne. Fürwahr! Methode ist in diesem Unsinn. Denn wie schön entsprechen die drei höchsten Güter den drei Anschauungsformen! Selbst Kant, Meister im Konstruieren, hätte nicht schöner konstruieren können.

Wie hoch steht über diesen willkürlichen Behauptungen die Begriffstheorie des Stagiriten, dessen Unterscheidung von *λόγοι ἔνυλοι* und *λ. ἄυλοι* allein geeignet ist, den Kantschen Apriorismus über den Haufen zu werfen. Es gibt, abgesehen von den entia rationis der Logik Begriffe, die nur auf die Körperwelt Anwendung finden, aber auch Begriffe, die keine notwendige Beziehung darauf haben, also geeignet sind, über sie hinaus zur Erkenntnis des Intellegiblen und Gottes zu führen.

Als Vorläufer Kants und Schopenhauers sind genannt die Lehren vom Brahman und vom Âtman, denen erst der Genius Schopenhauers durch die Auffassung des Subjektes (des Âtman) als in der Welt sich ausbreitenden Wollens und als möglicherweise in einer anderen, uns unbekannten Gotteswelt zur Erscheinung kommenden Nichtwollens (sie S. 12) zur letzten Tiefe verholfen habe; ferner der Pantheismus des Parmenides (S. 15), sofern dieser die Kantsche Lehre vorwegnahm, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich sei, endlich die Ideen Platons, die dieser fälschlich mit den Begiffen verwechselte, deren tieferer Sinn aber in der Schopenhauerschen Philosophie zur Geltung gelangte (S. 21). (Die platonischen Ideen lassen sich nur rechtfertigen als göttliche, vorbildliche Gedanken, denen die spezifischen Formen in den Dingen entsprechen. Diese hinwiederum werden in den Wesensbegriffen vom menschlichen Geiste erfaßt. Im Systeme Schopenhauers sind sie eine augenfällige Inkonsequenz; denn ist das „Ding an sich" Wille, so mag sich dieser in Willensakten, in Strebungen, in Anziehungen und Abstoßungen äußern, kurz in allem, wozu eine Sinnliches und Geistiges vermischende Phantasie den Willen zu gestalten geneigt ist, für Ideen ist in einer Welt von Willensobjektivationen kein Raum. Die Strebungen und Begehrungen würden sich wie Kraftpunkte verhalten, deren mannigfaltige Verhältnisse den Schein spezifischer Verschiedenheit erzeugen würden, was einer dynamischen Atomistik äquivalierte, in keiner Weise aber eine objektivreale,

nach Ideen gestaltete, von spezifischen Formprinzipien durchdrungene Welt ergäbe.)

Ein umfangreiches Heft widmet die in Paris erscheinende Revue de Metaphysique et de Morale der Kantschen Philosophie (Mai 1904 p. 279—620). In dem Artikel von Natorp: „Zur Erinnerung an Kant" wird die Bedeutung Kants in die Probleme gesetzt, die er der Philosophie neu vorlegte, und die Methoden, die er erfand, sie zu lösen. Errungenschaften, welche die Menschen auf eine höhere Stufe erhoben haben (?) S. 283. Wenn Hume durch seine berühmte Kritik des Kausalbegriffs irgend einen Punkt aufgedeckt habe, so sei es der, daß die Kausalität nicht gegeben sein könne: eine Einsicht, die konsequent zum kritischen Idealismus führe und die dauernde Errungenschaft der Kantschen Erkenntniskritik bilde (S. 289). Nietzsches Antinomie sei keineswegs die Konsequenz von Kants Autonomie; denn im Kampfe zwischen Gesetz und Willkür wird immer das Gesetz siegreich sein. S. 294 f. (Es handelt sich aber doch hier um Theorien und fürwahr: die Autonomie führt konsequent zur Antinomie!) Kant vollendete die Laisierung oder Humanisierung der Religion, die Luther begonnen hatte (S. 295). An Kant hat die Sozialphilosophie anzuknüpfen; seine Philosophie ist eminent pädagogisch, Philosophie der Geistesbildung, wobei der Vf. das Studium der Werke H. Cohens empfiehlt. Seit Kant und durch Kant (?) wissen wir, daß die Theorie dem Leben, dem goldenen Leben, der Menschenbildung zu dienen hat (S. 301).

F. Paulsen (Zur Jahrhundertfeier des Todestages Kants) unterscheidet im Kantschen Idealismus drei Momente, den praktischen Idealismus, den der theoretischen Erkenntnis und den metaphysischen Idealismus. Kants Philosophie charakterisiere sich als Lösung des tiefsten Problems: des Begriffs der Notwendigkeit in der Wirklichkeit als einer rationellen Notwendigkeit (S. 303 f.).

C. Cantoni behandelt die Apriorität des Raumes in der Kantschen Kritik (S. 305—319). Die Hauptpunkte der Kantschen Theorie vom Raume lassen sich auf drei reduzieren: 1. Der Raum ist a priori; 2. er ist formell; 3. er ist subjektiv. „Obgleich Kant die Natur der Erkenntnisse a priori tief erforschte, unterließ er doch, eine Unterscheidung von großer Wichtigkeit zu machen; diese Unterlassung zog Zweideutigkeiten nach sich, die einen

bedeutenden Einfluß auf seine Gedanken hatten, besonders auf die Lösung des ersten und dritten Punktes.“ Die angedeutete Unterscheidung ist die des psychologischen und des logischen Apriori (S. 307). „Zweifellos ist Kant in seiner ganzen Erörterung über die Apriorität des Raumes und der ihn betreffenden Erkenntnisse überzeugt und setzt immer voraus, daß eine allgemeine und notwendige Erkenntnis nicht nur in sich, logisch a priori, d. h. nicht nur a priori demonstrierbar, sondern daß sie auch psychologisch a priori ist, daß sie nur aus der Aktivität des Geistes stammen, nur eine Funktion desselben sein kann, wenn nicht effektiv, so doch der Potenz nach eingeboren und unabhängig von den sensiblen Daten gegeben“ (S. 309). Kant — führt der Vf. weiter aus — hatte zwar in der Psychologie einen durchdringenden Blick, gab sich aber keine Mühe, seine psychologischen Erkenntnisse zu systematisieren. Ungenügend sei seine Unterscheidung psychischer und physischer Fakta. Der Unterschied bestehe darin, daß jene sich auf ein Objekt beziehen (S. 315). Psychologisch betrachtet bilden wir die Idee des unendlichen (?) Raumes mittels des Gesichtssinnes und der freien Bewegung nach allen Richtungen und wenn ein solcher Raum nicht a priori gegeben ist psychologisch, so wird er es sicherlich logisch. — Ein näheres Eingehen auf diese Theorie liegt nicht in unserer Absicht; der Grundgedanke Kants ist hier offenbar preisgegeben.

L. Couturat stellt an die Spitze seines Artikels (S. 321—383) als Motto die Worte Zimmermanns: „Wenn die mathematischen Urteile nicht synthetisch sind, so fehlt Kants ganzer Vernunftkritik der Boden.“ Zunächst wird der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile dahin bestimmt, daß in den ersteren das Attribut einen Bestandteil der Definition ausmacht, während die Verifizierung der letzteren weitere Daten außer den logischen Prinzipien und den Definitionen erheischt (S. 327 ff.). Gelegentlich macht der Vf. einen Ausfall gegen die „formale“ Logik, die ausschließlich auf einem Prinzip, dem der Identität beruhe, was zu ihrer Unfruchtbarkeit führen mußte, während die neuere Logik auf ungefähr zwanzig (une vingtaine) unabhängigen Prinzipien beruhe (? !). Die Unterscheidung analytischer und synthetischer Definitionen, führt der Vf. ferner aus, habe kein Fundament,

die Definition sei überhaupt nur ein Mittel der Abkürzung. Im folgenden polemisiert der Vf. gegen die Kantsche Auffassung der mathematischen Erkenntnisse, die auf rein logischem Wege ohne Rücksicht auf Anschauung, sei es reine oder empirische, gewonnen würden, und faßt das Resultat seiner Kritik in die Konstatierung der angeblich notorischen Tatsache zusammen, daß die Mathematik seit einem Jahrhundert ungeheuere und ungeahnte Fortschritte gemacht habe, nicht nur in dem Sinne der umfassenderen Anwendung, sondern auch in dem Sinne der Prinzipien und ihrer Vertiefung, so daß, wollte man sich inbezug auf Mathematik an die Theorien und Formeln Kants halten, dies einen Rückschritt um ein Jahrhundert bedeuten würde. Kants Irrtum bestehe in einem zu engen Begriff des Mathematischen, nicht darin, daß er die Mathematik ausschließlich zur Basis seiner Kritik genommen habe. Die Mathematik in ihrer modernen Vervollkommnung sei die wahre Logik der Naturwissenschaften; auf sie baue sich die der Mathematik coextensive Logik, die deduktive auf, die wie die Mathematik einer unendlichen Entwicklung fähig sei (S. 382).

Wir haben keinen Grund, für die Kantsche Theorie der arithmetischen und geometrischen Erkenntnisweise einzutreten. Was aber der Vf. an die Stelle setzt, die sublimierte Mathemathik, die von aller Rücksicht auf Größe (kontinuirliche wie diskrete) losgelöste, rein hypothetische, die mit Möglichkeiten, mit „n"dimensionalen Räumen u. dgl. operiert, so kann ihr der Wert einer Wissenschaft nicht zuerkannt werden, denn eine solche hat es mit Realitäten (was übrigens nicht mit Wirklichkeiten identisch ist) zu tun. Reale Mathematik wird sich nie zur Universalität der Logik erschwingen, sie müßte sich denn an die Stelle der Ontologie setzen, was einer Erneuerung des längst überwundenen Pythagoreismus gleichkommen würde.

Die Wurzel des pythogoreischen Irrtums hat der heil. Thomas aufgedeckt in der Verwechslung der ontologischen Einheit mit der quantitativen, die Element der Zahl ist. Man hat daher die quantitative Zahl von der transzendentalen zu unterscheiden, indem man unter jener die Zahl versteht, die aus der Zusammenfassung von Einheiten resultiert, welche aus der Teilung des Kontinuirlichen entstehen. Die Zahl in diesem Sinne bildet den Gegenstand der Arithmetik. Völlig anderer Art ist die

Vielheit der Merkmale eines Begriffs, die sich nicht wie Einheiten verhalten, sondern als die successiv konkreteren Bestimmungen ein und derselben Einheit. Man ersieht aus diesem Beispiel, daß die aristotelische Logik keineswegs so „mesquine" ist, wie sie der Vf. hinstellt. Bietet sie doch den Schlüssel für die richtige Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von notwendigen Urteilen, in denen das Prädikat nicht formell in der Definition enthalten ist, durch ihren Begriff des proprium, das notwendig mit dem Wesen zusammenhängt, ohne einen Bestandteil der Definition zu bilden. Als Beispiel dienen die Attribute des Geraden und Ungeraden der quantitativen Zahl, deren das eine oder andere jeder Zahl notwendig zukommt, deren keines aber in die Definition der Zahl eingeht.

Um wenigstens eine Einzelheit zu berühren, so meint der Vf. 1, die Gleichung $\sqrt{4} = \sqrt{4}$ beruhe nicht auf dem Prinzip der Identität, da eine solche Annahme zu der absurden Formel führe: $+2 = -2$. Der Vf. täuscht sich, da vielmehr logisch folgende Gleichungen sich ergeben $\pm\sqrt{4} = \pm\sqrt{4}$, $+\sqrt{4} = +\sqrt{4}$, $-\sqrt{4} = -\sqrt{4}$, also entweder $+2 = +2$ oder $-2 = -2$, keineswegs aber: $+2 = -2$ (S. 347 f.).

Über das mathematische Erkennen und den transzendentalen Idealismus handelt G. Milhaud (S. 385—400). Der Vf. rühmt an Kant, sich nicht ausschließlich mit Philosophie, sondern auch mit Wissenschaft (science, nach einem bekannten, englisch-französischen Sprachgebrauch auf die sog. exakten Disziplinen bezogen) durchdrungen zu haben; dies genüge, die Frage nach den Beziehungen des wissenschaftlichen Gedankens zur Philosophie bei Kant zu stellen. Er setzt das Wesen der mathematischen Erkenntnis in die Konstruktion der Begriffe in der Anschauung. Klarheit und Evidenz begleiten nicht die abstrakte Idee, sondern was man in concreto, in der Intuition gewahre. Die Synthese der mathematischen Postulate sei aufs engste an die Konstruktion der Begriffe in concreto geknüpft. Dagegen scheint die reinigende (épuratoire) Bewegung der Mathematik heutzutage keine Grenzen zu kennen. Sie läuft in eine riesige, logische Konstruktion aus, aus der die konkrete Intuition ausgeschlossen ist. Es machte sich hierin der Einfluß der berühmten „Prinzipien" Newtons geltend. Indes drängte das Problem der Kausalität die Sorge um Feststellung der mathematischen

Erkenntnis in den Hintergrund. „Wäre aber Kant je zur Lösung dieses Problems gelangt, wenn ihm auf seinem Wege nicht das des Raumes und der Geometrie begegnet wäre?" Hierauf antworten wir, daß die Ansicht Kants von dem Gewißheitsgrunde der mathematischen Erkenntnisse allerdings konsequent zu der Annahme einer rein formellen Bedeutung des Begrifflichen (Intellegiblen) führte, das seine Realität erst durch Anschauung gewinnen müsse.

Über „die Prinzipien des reinen Verstandes, deren Grund und Bedeutung in der Kritik der reinen Vernunft" handelt A. Hannequin. Das Resultat der Untersuchung ist in den Worten zusammengefaßt, daß die Beweglichkeit und Relativität der Wissenschaft nicht legitim sein würden ohne Anerkennung der fundamentalen Gesetze des Geistes, welche die Bewegungen regeln und trotz allem in gewisse Grenzen einschließen. Solche Gesetze soll Kant nachgewiesen haben. Speziell von den Analogien der Erfahrung ist der Nachweis versucht, daß sie zwar an die Newtonschen Begriffe der Masse, Bewegung und allgemeinen Attraktion (bei Kant, Substanz, d. h. Beharrliches, Kausalität und Wechselwirkung) anknüpfen, jedoch als Prinzipien des reinen Verstandes zuweilen inbezug auf Präzision die wissenschaftlichen Theorien übertreffen, die ihnen anfangs zur Illustration dienten (S. 417). Wir bemerken kurz, daß eine bewegliche und relative Wissenschaft eine contrad. in adjecto ist. Gesetze des Geistes vermöchten derselben keinen Bestand zu geben, es sei denn, daß man sie im Sinne Leibnitz' als Ausdruck einer der realen parallel laufenden idealen Ordnung auffaßt, was von Kant entschieden abgelehnt wird und zwar mit Recht, da die Übereinstimmung paralleler Ordnungen stets fraglich bliebe. Was Kant an die Stelle setzte, nämlich die Ansicht, die Analyse des Verstandes fördere nur zu Tage, was er unbewußt in das Erfahrungsmaterial hineingelegt, entspricht der Wahrheit so wenig als der Leibnitzsche Dogmatismus der parallelen Ordnungen.

Die „Rolle der Einbildungskraft in der Kantschen Erkenntnistheorie" bildet den Gegenstand einer Abhandlung von V. Basch. Diese Rolle ist von prinzipieller Tragweite, denn der Verstand scheint nach dem wahren Gedanken Kants nur in bewußter Weise die Arbeit zu vollziehen, welche spontan und

die meiste Zeit (sic) unbewußt von der schöpferischen Aktivität der Einbildungskraft vollbracht worden ist (S. 427). Ohne die Wirkung der Einbildungskraft kommt weder die Vorstellung noch jenes Ganze von Vorstellungen, das wir Objekt nennen, zu stande. Die produktive Einbildungskraft schafft sozusagen Entwürfe, Skizzen, Schemen — um den richtigen Ausdruck zu gebrauchen, obgleich sich Kant desselben nur für die Synthesen der Zeit bedient —, durch welche die empirische Einbildungskraft in der Konstruktion der Sinnenbilder geleitet wird" (S. 433).

„Die transzendentale Apperzeption setzt voraus oder schließt immer ein eine Synthese, und diese Synthese wird offenbar von der transzendentalen, der produktiven Einbildungskraft geschaffen ... Dieses Problem ist zweifellos das ‚delikateste' der gesamten kantischen Erkenntnistheorie." „Ohne die produktive Einbildungskraft wäre die transzendentale Apperzeption selbst unbegreiflich" (S. 434).

In noch höherem Maße — fügen wir zu den Erörterungen des Vf. hinzu — macht sich die produktive Einbildungskraft geltend im System Fichtes, der die Erkenntnis nach Form und Stoff aus der Tätigkeit des Subjektes entspringen läßt. An Schellings sog. intellektueller Anschauung aber hat die Phantasie einen größeren Anteil als der Intellekt und im Hegelschen System geschieht der dialektische Fortschritt mehr durch die Phantasie als den reinen Gedanken; denn jene ist es, die in den leeren Raum des logischen Begriffs die Bestimmungen wie Figuren hineinzeichnet.[1]

Eine kurze Abhandlung R. Euckens: Die Seele, wie sie Kant geschildert, hebt rühmend hervor, daß Kant nicht nur das Bild der Seele bereichert, sondern in ihrem Wesensgrunde verändert habe; er habe den Menschen in seinen eigenen Augen erhöht und ihn gelehrt, etwas Größeres in ihm zu sehen. — Ob hierin ein Fortschritt liegt? Wir bestreiten es. Die Überschätzung des menschlichen Geistes, die theoretisch in der Ableitung der Naturordnung aus seiner eigenen Tätigkeit und praktisch in der

---

[1] Man vgl. unsere Schrift: „Der moderne Idealismus", wo die der Phantasie in den nachkantischen Systemen eingeräumte Rolle hervorgehoben ist.

Autonomie liegt, enthält den pantheistischen Irrtum, der konsequent denselben Geist zu einer Erscheinungsform des „Absoluten", ja zur Scheinexistenz herabsetzt.

Ausführlich verbreitet sich B. Erdmann über die kantische Erkenntniskritik als Synthese von Rationalismus und Empirismus (S. 445—475). Geschichtlich knüpft Kant an den Leibnitz-Wolffschen Rationalismus und den Empirismus Humes an. „Kant erweitert den Rationalismus im engen Sinne (denjenigen, der von jeder Erfahrung unabhängige Bedingungen zur Grundlage der intellektuellen Erkenntnis macht) in einen Apriorismus der Vernunft oder Spontaneität und der Sinnlichkeit oder Rezeptivität" (S. 646).

Schlecht verstanden wurde der transzendentale Idealismus von Jacobi und Fichte, der darin einen die unerkennbaren Dinge an sich der kantischen Lehre in reine Gedankendinge auflösenden Idealismus erkannte. Die Mißverständnisse begreifen sich geschichtlich, indem man nur auf die Resultate, nicht auf die Prinzipien sah.

In der kantischen Kritik handelt es sich nicht um eine Synthese zwischen dem Leibnitz-Wolffschen Rationalismus und dem Empirismus der in einen Idealismus der Lehre von den Dingen an sich erweiterten Humeschen Gedanken, sondern um eine kritische Synthese, die den Dogmatismus der metaphysischen Naturwissenschaft bekämpft (S. 469).

Am Schlusse fragt der Vf., wie sich der fast beispielslose Einfluß der kantischen Philosophie erkläre. Da dieser überhaupt die verschiedene Deutung betrifft, die sie erfuhr, so ist die Antwort für uns nicht zweifelhaft. Nicht, wie der Vf. meint, die Originalität, die Tiefe, die systematische Einheit des kantischen Kritizismus enthalten den Schlüssel zur Lösung, sondern die disparaten Elemente, Rationalismus und Empirismus, Idealismus und Realismus in unnatürlicher Verbindung, die eine Fortbildung im verschiedensten Sinne gestatteten. Nicht zum Heile aber geriet es der Philosophie, wenn das bisher von den verschiedenen Richtungen festgehaltene Postulat, nämlich die Überzeugung, die Realität an sich könne erkannt werden, von Hume und Kant in ein Problem verwandelt wurde. Das phänomenalistische Resultat seiner Lösung erklärt der Vf. selbst als nicht entscheidend, meint aber doch, Kant habe eine außerordentliche Gedankenarbeit

vollbracht, und hierin liege die historische und Welt-Bedeutung seiner Philosophie.

H. Blunt: „Die kantische Widerlegung des Idealismus" (S. 477 ff.) drückt den leitenden Gedanken Kants in der folgenden Weise aus: „In der Analyse der Erfahrung finde ich eine reale Welt (phänomenal reell) in der Zeit und im Raume, die ich direkt wahrnehme, wovon und mittels welcher ich viel später meine eigenen Erkenntnisprozesse unterscheiden lerne. Diese Welt ist rationell, die Rationalität reflektiert sich in gewisser Weise in mir, und ich begreife sie, weil ihre Rationalität in gewisser Weise in mir ist. Wenn dies schöpferische Aktivität dem Gedanken zuschreiben und in mir ein göttliches Bewußtsein bestimmen (définir) heißt, in Ausdrücken, die mich vom Dinge an sich befreien, um so besser. Aber die Analyse der Erfahrung, in dem Sinne, in welchem die Erfahrung analysierbar ist, autorisiert solche Folgerungen nicht. Und was die Erfahrung nicht autorisiert, ist Schein" (S. 491).

Für Kant bleibt es also dabei, daß die Erfahrungstatsachen ohne ein Ding an sich, dessen Existenz wir annehmen müssen, ohne es irgendwie zu erkennen, nicht begriffen werden können. Für uns aber ist dieser zwischen dem Dogmatismus des Leibnitz und dem pantheistischen Idealismus Fichtes und seiner Nachfolger unhaltbar schwankende kritische Standpunkt unannehmbar und nur insofern von Bedeutung, als er uns lehrt, daß die vor- wie nachkantische Philosophie im Irrtum ist.

Hat Kant die Existenz der Pflicht festgestellt? frägt A. Fouillée und gibt, auf die Widersprüche zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in der kantischen Kritik hinweisend, auf die Frage eine verneinende Antwort. „Das Gesetz einer numenalen Kausalität kann weder durch ein Beispiel dargestellt noch durch Induktion oder Deduktion bewiesen, noch als Erfahrungs- oder Vernunftstatsache aufgezeigt werden, weder denkbar als mögliches noch erkennbar als gegebenes Gesetz, noch fähig, praktisch Gegenstände zu erzeugen, denn es müßte zuvor erst ein Objekt haben und an sich objektiv sein . . . Ohne Evidenz und ohne Beweis schreibt Kant einen objektiven Wert der reinen praktischen Vernunft und ihr allein zu: es ist dies das notwendige Postulat, wenn es eine auf ein rein und ausschließlich rationelles Gesetz, auf ein Gesetz von ganz

formeller Universalität zurückführbare Pflicht geben soll.... Statt einen kategorischen Imperativ anzurufen, hat Kant nur das Recht, an unseren guten Willen zu appellieren, um der reinen Vernunft und ihren Befehlen praktisch einen absoluten Wert zu verleihen .... Den rationellen Formen Kants muß man die Erfahrung substituiren, aber zur radikalsten und totalsten Erfahrung fortschreitend. Der kantischen Theorie des Selbstbewußtseins, das Kant sei es als inneren Sinn oder als intellektuelles Bewußtsein von einer einfachen leeren Form hinstellt, muß man die des Bewußtseins als tiefster Erfahrung des Reellen entgegensetzen ... Wir müssen aber voraus durch das ideale Objekt des Gesetzes überzeugt sein, um uns als verpflichtet zu erklären oder uns selbst zu verpflichten" (S. 520 ff.).

An dieser Kritik ist richtig, daß in einer formellen Universalität ein Verpflichtungsgrund nicht gelegen sein kann. Das Gesetz bedarf eines Inhalts, der erst theoretisch erkannt werden muß, um praktisch zu werden, nach dem scholastischen Grundsatz, das Theoretische werde durch Ausdehnung praktisch. Um aber wirkliche Verpflichtung zu erzeugen, muß die intellegible Ordnung als gewollt erkannt werden, gewollt von einem höheren, dem göttlichen Willen, der allein unbedingt verpflichten kann, indes der kantische Begriff einer rein formalen verpflichtenden Vernunft eine leere Abstraktion ist und den pantheistischen Gedanken einer unpersönlichen Vernunftordnung, dessen sich bekanntlich Fichte bemächtigte, in sich schließt.

Im Gegensatz zu der eben besprochenen Abhandlung sucht E. Boutroux unter dem Titel: „Die Moral Kants und die Gegenwart" der Kritik der praktischen Vernunft wenigstens einige haltbare Seiten abzugewinnen: eine Apologie, die nicht geeignet ist, Eindruck zu machen, da der Maßstab unbestimmt ist, denn die Gegenwart weist verschiedene ethische Richtungen auf, und der Objektivität entbehrt, indem, was der „Gegenwart", den herrschenden Meinungen entspricht, nicht notwendig auch wahr ist. Im Namen der Gegenwart versichert der Vf.: „Unter dem Stachel der Idee der Pflicht bestreben wir uns, unsere Pflichten zu bestimmen. Bei diesem Bemühen halten wir uns allerdings nicht an die sehr allgemeinen Formeln Kants und versuchen namentlich enger, als er getan hat, das natürliche Leben an das moralische anzuknüpfen." „Wenn aber die kantische Moral mit einigen der hervorspringendsten

Charaktere des modernen Geistes harmoniert, so folgt keineswegs, daß sie uns in allen Punkten genügt. Vollständig geprüft, zeigt sie dieselbe schwache Seite wie die gesamte Philosophie Kants. Diese ist synthetisch, d. h. sie beginnt damit, als heterogen begriffene Termini, die ohne innere Beziehung sind, zusammenzubringen; dann verbindet sie dieselben äußerlich durch die Tätigkeit der Vernunft .... Die Verbindung bleibt aber eine äußerliche und gleicht mehr einer Juxtaposition von Dingen als einer gegenseitigen Durchdringung lebendiger Realitäten" (S. 533 f.). Als Beispiel ist angeführt die Synthese des sittlichen Willens und der Sinnlichkeit mittels des Begriffs der Achtung. „Kann man sagen, daß der Mensch wirklich besser werde, wenn seine Sinnlichkeit nur gezügelt wird von seiner Vernunft, ohne sich mit ihr verschmelzen und identifizieren zu können?" (A. a. O.) Die letztere Äußerung deutet auf eine monistische Tendenz des Vf. hin.

„Ist Kant Pessimist?" fragt T. Ruyssen (S. 535 ff.). Die Antwort lautet im wesentlichen verneinend. „Obgleich nicht das „Glück" nach Kant des Menschen letztes Ziel ist und daher von einem eudämonistischen Pessimismus bei ihm geredet werden kann, so ändert dies doch nichts an seinem moralischen und sozialen Optimismus" (S. 540). Der Begriff des „radikal Bösen", obgleich eine Erinnerung aus dem Glauben seiner Jugend, erscheint in seiner Philosophie spät und ein einziges Mal als eine theoretische Ansicht, als eine notwendige, aber nicht verifizierbare Hypothese, die sich auf folgende Schlüsse zurückführen läßt: Es gibt ein moralisch Böses, und weil moralisch, kann dieses Böse nur das Werk der Freiheit sein ...; es ist also „radikal" in dem Sinne, daß man seinen Ursprung einer außerzeitlichen Entscheidung des freien Willens zuschreiben muß (S. 544).

„Die Harmonien des kantischen Gedankens nach der Kritik der Urteilskraft" betitelt sich eine Abhand- von Delbos, der am Inhalt der dritten unter den Kritiken die umfassendere und „konziliantere" Inspiration sowie ihre größere Popularität rühmt. Über das Verhältnis des Zweckbegriffs im Organischen zur mechanischen Erklärungsweise nach kantischer Ansicht spricht der Vf. sich dahin aus, daß wir das unbegrenzte Recht besitzen, eine mechanische Erklärung aller Naturereignisse ins

Unbestimmte zu verfolgen; das Interesse der Wissenschaft gebiete dies sogar. Ein Grund nur widersetze sich der Erwartung, daß dies uns je gelingen werde, nämlich die Unmöglichkeit, in der wir uns Menschen befinden, das Prinzip zu bestimmen, aus dem diese Einheit der partikulären Erfahrungsgesetze, ohne welche das Leben unverständlich erscheint, abzuleiten wäre (S. 553). — (Teleologie und mechanische Erklärung würden sich indes nicht ausschließen, wenn nicht der Organismus eben etwas anderes wäre als ein Mechanismus; was den Organismus zum Organismus macht, ist die Beseeltheit, die sich in Ernährung usw. kundgibt, nicht der zweckmäßige Bau desselben, der auch einer Maschine zukommt. Folglich würde auch ein Prinzip (princ. cognitionis) nicht genügen zur Erklärung des organischen Lebens, aus dem die „Einheit der empirischen Gesetze" abgeleitet werden könnte.)

Als Harmonien des kantischen Gedankens nach der Kritik der Urteilskraft zählt der Vf. auf: die Verbindung von Mechanismus und Finalität, Natur und Freiheit, Schönheit und Moralität, Gefühl und Gesetz, Antagonismus der Energien und juridische Vereinigung, Glück und Pflicht, Individualität und Persönlichkeit; entgegengesetzte Begriffe, zwischen welchen die Kritik Zusammenhang und Übereinstimmung entdecke. Diese Harmonie bestehe aber nur im urteilenden Menschengeiste, dessen Intellekt das Absolute nicht erreichen könne, jedoch die hinreichende Fähigkeit besitze, in einer harmonischen Ordnung, nach einer regelmäßigen Hierarchie alles das zu begreifen, was ihm theoretisch zugänglich sei, und alles, was ihn praktisch interessiere (S. 557).

Das Thema: „Kant und Swedenborg" bildet den Vorwurf der folgenden Abhandlung von H. Delacroix. Es soll aber nicht Swedenborg, sondern Kant, d. h. sein Verhalten gegenüber Swedenborg ins Auge gefaßt werden. In den „Träumen eines Geistersehers" tritt die Prüfung der Tatsachen in den Hintergrund gegenüber der Bekämpfung des Geistbegriffs der vorkritischen Metaphysik, worauf als ihrer theoretischen Grundlage die Visionen Swedenborgs beruhen und mit dem ihnen zugleich der Boden entzogen werde.

„Gleichzeitig entdeckte Kant eine innige Verwandtschaft zwischen der Lehre Swedenborgs und der Wolffschen Schulphilosophie. Im Grunde beruht nach beiden

der Begriff des Geistes auf demselben Prinzip, und beide leiten aus diesem Prinzip eine vollständige, die Erfahrung überschreitende Metaphysik ab . . . mit dem einzigen Unterschiede, daß Swedenborg an einen reellen, empirischen Verkehr zwischen sinnenfälliger und intellegibler Welt glaubt, während die gewöhnliche Metaphysik nur die Möglichkeit dieses Verkehrs annimmt" (S. 566). (Kant täuschte sich, wenn er meinte, durch seine Beschränkung des menschlichen Erkennens auf Erfahrung der „Schwärmerei" Einhalt zu tun, da er im Gegenteil, indem er dem Menschengeiste den natürlichen Weg vernünftiger Erkenntnis zu einer übernatürlichen Welt versperrte, denselben bei dessen unausrottbarem Verlangen nach einer höheren die sinnliche Erfahrung überragenden geistigen Welt gerade auf den Weg der Erfahrung hindrängte. Positivismus und Spiritismus sind ungleiche Brüder derselben erkenntnistheoretischen Richtung, die nur durch Erfahrung Realität erkennen zu können glaubt.)

Eine ausführliche Studie A. Riehls (S. 579—603) betitelt sich: „Helmholtz und Kant". Riehl rechnet es Helmholtz als Verdienst an, die Aufmerksamkeit wieder auf Kant gelenkt und das Band zwischen Philosophie und Wissenschaft (!), das durch die spekulativen Systeme Schellings und Hegels zerrissen worden war, erneuert zu kaben (S. 579). Bei Joh. Müller wandelte sich die kritische Erkenntnistheorie in eine nativistische Theorie vom Ursprung unserer Vorstellungen um, soweit es sich um die Vorstellung des Raumes handelte; Helmholtz neigt sich der entgegengesetzten Seite zu, bleibt aber Kant in dem einen Punkte treu, daß er jede transzendente Metaphysik verwirft und das Bereich der theoretischen Philosophie begrenzt. Er warnt die Gelehrten davor, mit den unberechtigten Ansprüchen der Identitätsphilosophen auch die rechtmäßigen Ansprüche der Philosophie über Bord zu werfen, namentlich den Anspruch, an den Ursprüngen der Erkenntnis Kritik zu üben, um die Norm der intellektuellen Arbeit festzustellen (S. 582).

In der Auffassung des Kausalitätsprinzips wandte sich Helmholtz später einer Ansicht zu, die mit Hume und Mill nähere Verwandtschaft zeigt als mit Kant, was sich aus der physiologischen Auffassungsweise der kritischen Philosophie seitens Helmholtz erklärt.

Eine bemerkenswerte Äußerung Riehls, welche das

richtige Verständnis des kantischen Apriori betrifft, möge hier angeführt werden. „Die Charaktere der Apriorität: strikte Universalität und Notwendigkeit sind innere Charaktere gewisser Erkenntnisse selbst, nicht einfache Konsequenzen der Tatsache, daß sie aus dem Subjekte entnommen sind. Apriori im Sinne Kants bedeutet nicht ein zeitliches Verhältnis, sondern ein ideales gegenüber der Erfahrung" (S. 585). Nur an dieses Apriori konnten die nachkantischen spekulativen Systeme anknüpfen; ohne dies wären sie geschichtlich unverständlich.

Ein anderer, die Anschauungsformen und deren Verhältnis zu den Arten der Sinnlichkeit (den spezifischen Sinnesenergien) betreffender Ausspruch verdient hervorgehoben zu werden. Die Anschauungsformen werden von Kant nicht mit den Arten der Sinnlichkeit zusammengeworfen, sondern davon unterschieden. Denn zu diesen Formen gelangen wir präzis dank der Tatsache, daß wir von den Sensationen abstrahieren. Die Absicht Helmholtz' aber geht dahin, die theoretische Auseinandersetzung Kants in dem Maße zu bestätigen, als sie ihm durch der Physiologie der Sinne entlehnte Erklärungen gerechtfertigt erscheint, und sie erscheint ihm so in dem Maße, als sie sich durch dergleichen Erklärungen aufhellen läßt. Damit aber knüpfte er sie an empirische Anschauungen, die nie vollkommen gewiß sind. Das Müllersche Gesetz, das ihm als Stütze dienen sollte, ist nicht unbestritten geblieben, und gerade Helmholtz selbst ist es, der es in einer Weise vervollkommnete, die einer Aufhebung gleichkommt. Man kann die Modalität eines Sinnes nicht für ausschließlich subjektiv erklären und zu gleicher Zeit jede besondere Qualität auch als abhängig von dem äußeren Reize betrachten. Denn die Modalität ist eine Abstraktion. Es gibt kein Sehen im allgemeinen, sondern nur das Sehen dieser oder jener bestimmten Farbe, kein Hören, das nicht Hören dieses oder jenes bestimmten Geräusches oder eines Tones von einer bestimmten Höhe wäre.

Bezüglich des von Helmholtz angenommenen unbewußten Schlusses in der Wahrnehmung fragt Riehl: „Müßte nicht ein unbewußtes Räsonnement über die Existenz des Objektes, wie es H. versteht, im Grunde, physiologisch betrachtet, ein Sophisma sein, das uns zwingen würde, die Wirkung für die Ursache zu nehmen. Die Physiologie lehrt uns, daß die Sensation von blau z. B. ein

Erregungszustand unseres optischen Nervs ist; diese Induktion macht daraus ein blaues Ding. Unsere Erkenntnis der äußeren Phänomene könne nur eine unmittelbare sein. (Wir würden sagen: In der Wahrnehmung findet nicht ein Übergang, am wenigsten ein solcher mittels eines unbewußten Schlusses, vom subjektiven Eindruck auf einen einwirkenden äußeren Gegenstand statt, sondern der durch den äußeren Eindruck modifizierte Sinn ist unmittelbar auf den einwirkenden Gegenstand gerichtet. Das Auge, d. i. der Gesichtssinn, nimmt nicht den Zustand des Nervs, sondern den blauen Gegenstand wahr.)

Es war — so faßt R. das Resultat seiner Untersuchung zusammen — das außerordentliche Verdienst Helmholtz', zur Zeit der Hegemonie, wir können vielleicht sagen der Tyrannei der Naturwissenschaften (von 1860 bis 1880), mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität die Rechte der Philosophie und ihre Bedeutung auch für die Naturwissenschaften selbst vertreten zu haben . . . . Durch seine auf die Erkenntnistheorie bezüglichen Arbeiten sah er sich zudem auf eine unmittelbare Berührung mit der Philosophie hingewiesen. Es handelte sich darum, genau das Werkzeug kennen zu lernen, mit dem der Gelehrte arbeitet. Wenn er die Kritik Kants mit den Augen des Physiologen las, so war es nicht schwer für die seinen Wegen nachgehende philosophische Forschung, seine Auffassungsweise zu berichtigen. In der allgemeinen Richtung, die er der letzteren gab, erscheinen seine Arbeiten noch heutzutage als „orientiert". Auch wir halten darauf, eine wechselseitige und fruchtbare Verbindung und Einfluß zwischen Philosophie und Wissenschaft, zwischen Kritik und experimentaler Untersuchung herzustellen (S. 602).

Die letzte Abhandlung: Die Kritik der kantischen Kategorien bei Ch. Renouvier von D. Parodi sucht wenigstens teilweise die kantische Kategorientafel gegenüber den Einwendungen Renouviers aufrecht zu erhalten. Renouvier rühmt zwar Kant als das erste „kategorische" Genie der modernen Ära und rechnet es ihm zur hohen Ehre, den Ternar von Thesis, Antithesis und Synthesis entdeckt zu haben, erklärt aber die in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellte Liste der apriorischen Begriffe für willkürlich und unlogisch. Vor allem habe Kant die wesentliche Rolle der Idee der Relation verkannt. Dann frage es sich, warum die Persönlichkeit für ihn keine

Kategorie bilde; ob denn das Gesetz des Bewußtseins nicht eine Form unserer Urteile sei, da sich alle und stets notwendig auf die urteilende Person beziehen?

Parodi gesteht zu, daß heutzutage niemand die kantische Kategorientafel für einwandfrei und definitiv halte; man werde Ren. nicht bestreiten können, daß die übertrieben systematische Tendenz des kantischen Denkens und seine Vorliebe für Symmetrie, die oft eine künstliche sei, fast auf jeder Seite sich zeige. Vom geschichtlichen Standpunkt aber liege vor allem daran, die Absicht Kants zu verstehen und zu sehen, ob die gerügten Fehler in zufälligen Unaufmerksamkeiten und Verwirrungen oder in dem Zwecke, den sich Kant vorgesetzt, ihren Grund haben. Demnach sucht der Vf. den veränderten Sinn, welchen Kant den Terminis Quantität und Qualität unterlegt, indem er sie aus der formal-logischen in die ontologische Sphäre überträgt, mit der Bemerkung zu entschuldigen, daß die Analytik und Dialektik einen Teil der transzendentalen Logik bilden, die sich von der allgemeinen Logik dadurch unterscheide, daß sie nicht von jeder Materie der Erkenntnis abstrahiere, sondern den Inhalt des Urteils selbst betreffe, sofern er durch die notwendigen Gesetze der Erkenntnis der Objekte von vornherein bestimmt ist. Auch sie sei, wenn man wolle, formell, wie jede Logik es sein müsse; es sei aber sozusagen die Form der Objekte, insofern sie erkannt sind, nicht die Form unseres Gedankens, sofern er sie erkennt, was sie (die transzendentale Logik) untersucht; ihr Wert ist wesentlich objektiv (S. 611).

(Der Grundirrtum der Kritik ist eben der, daß Kant nicht bloß die Formen, welche das Denken in die Objekte einträgt, für subjektiv erklärt, sondern auch jene Begriffe, welche der Konstitution der Objekte als solcher zukommen, wie Substanz, Qualität als bloß logisch und in seinem Sinne als formal betrachtet und somit das Ontologische mit dem Logischen vermischt und daraus den Schluß zieht, daß nicht allein die künstliche logische Ordnung, sondern auch die natürliche, intellegible Ordnung das Werk des denkenden Geistes sei.)

„Die Deduktion der Kategorien der Möglichkeit, Existenz und Notwendigkeit, unter dem Namen von Postulaten des empirischen Denkens im allgemeinen, scheint uns besonders dunkel und zweideutig. Einerseits erinnert sich

Kant seiner Definition der Kategorie, die uns a priori einige der für das Objekt, um erkennbar zu sein, notwendige Bedingungen offenbaren, anderseits aber erklärt er, daß Möglichkeit, Existenz und Notwendigkeit nicht den Begriff an sich selbst, sondern sein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen betreffen“ (S. 613).

Renouvier vermißt in der Kategorientafel die Begriffe der Veränderung und der Finalität. Dagegen meint der Vf. bezüglich des letzteren, Kant habe denselben nicht zum Range einer Kategorie erhoben, da er bei ihm wenigstens implicite an die Ideen der Vernunft geknüpft sei. — Den Vorwurf, die Bedeutung der „Relation“ verkannt zu haben, sucht der Vf. dadurch zu entkräften, daß dasjenige, was Renouvier vermisse, in der synthetischen Einheit der Apperzeption enthalten sei. Anderseits entspreche diese synthetische Einheit der Apperzeption allem, was in der „Persönlichkeit“ Renouviers wesentlich und vielleicht haltbar ist; sie läuft darauf hinaus, daß die Vorstellung: „Ich bin“ das Bewußtsein ausdrücke, das jeden Gedanken begleiten könne. Die genannte Vorstellung ist aber bei Kant nur eine logische Relation, während Renouviers „Persönlichkeit“ die lebendige Person, das Bewußtsein, der Schauplatz sei, auf welchem sich die Phänomene der intellektuellen sowie der Gefühls- und Willensordnung mischen und durchkreuzen. Kants und seines französischen Kritikers Begriffe der Kategorie seien eben verschieden; der letztere verstehe darunter die allgemeinsten Gesetze der Erfahrung, die sich höchstens verifizieren, nicht aber deduzieren lassen; der erstere betrachte sie als die notwendigen maßgebenden Regeln, von demonstrierbarer logischer Notwendigkeit, von denen sich a priori feststellen lasse, daß außerhalb ihrer keine Erfahrung möglich sei.

Unter den Referaten aus Zeitschriften findet sich in dem vorliegenden Hefte der Revue de Metaphysique ein solches über das Festheft der Kantstudien (Bd. IX. H. 1 u. 2). Um nicht die Geduld des Lesers zu sehr in Anspruch zu nehmen, der auszurufen geneigt sein möchte, Kant und kein Ende! glauben wir, dem Interesse des Jahrbuches sei genügend gedient durch ein Referat über das Referat, indem wir zur Annahme streng objektiver Berichterstattung der Revue vollen Grund zu haben glauben. Als bewußter oder unbewußter Hauptzweck des „Dutzend von Arbeiten“ ist angegeben, zu bestimmen, unter welchen

Bedingungen und in welcher Form die kantische Lehre von uns fortgeführt werden könne und wie sie sich mit dem modernen Charakter der Wissenschaft in Übereinstimmung bringen lasse (Supplément, p. 17). Windelband dringt unter der Aufschrift: „Nach hundert Jahren“, darauf, daß man Kants Methode und Resultate auf die neuen Domänen der Geschichte ausdehne, welche die Menschheit zur Zeit, als Kant starb, erst zu entdecken begann. Was die Erkenntnistheorie betreffe, bleibe der modernen Philosophie nicht viel zu tun. Nach der Verdunklung, die Kants Ideen bis 1860 erfuhren, und nach der übertriebenen Reaktion des positivitischen Agnostizismus hat der Neukantianismus die Dinge nahezu richtiggestellt (?). Riehl zeigt in einer kurzen Studie, wie Helmholtz den Ideen Kants seit 1855 huldigte. Der Mittelpunkt der kantischen Lehre liege jedoch in der Kritik der praktischen Vernunft und noch mehr der Urteilskraft, die Windelband das gewaltigste Werk Kants nennt. Die Werttheorie, wie Kant sie auffaßte, ist für uns zu mathematisch, zu logisch. Oder vielmehr Kant hat überhaupt eine Theorie der Werte nicht aufgestellt. Er konstruierte ein Reich der Gesetze, deren abstrakten Charakter wir umbilden und sozusagen materialisieren müssen, indem wir uns auf die neuen Wissenschaften stützen; auf diese Weise werden wir bei unserem Bemühen, Logik und Geschichte in Übereinstimmung zu bringen, die ersten Versuche Hegels, Schellings und Schleiermachers wiederfinden (S. 17).

Wie Kant selbst dieses geschichtliche Studium voraussah oder begriff, sucht Tröltsch in einem Artikel über das Historische in der Religionsphilosophie Kants nachzuweisen. Kant unterscheidet den religiösen Glauben vom Kirchenglauben, der nur geschichtliche und psychologische Bedeutung habe. Schon bei Kant findet sich ein Übergang vom Quasihistorismus zur wahren kritischen Geschichte und zur analogischen Rekonstruktion. Kühnemann setzt diesen Unterschied ins Licht, indem er vielleicht zu kurz von Herder und Kant handelt, von denen jener die erfinderische Einbildungskraft, dieser das logische Bewußtsein repräsentiert.

Heman aus Basel macht Fichte für die Abweichung von den kantischen Ideen verantwortlich; er gab sich nicht die Mühe, Kant zu verstehen, und zog es vor, ihn einen „Dreiviertelskopf“ zu nennen. Kant ist der Feind

jedes absoluten Idealismus; sein Phänomenalismus ist nur relativ, und wir können aus seinem letzten Werke (dem Manuskript über den Übergang von der Metaphysik zur Naturphilosophie) die großen Linien eines Systems ziehen, das an Schönheit und Umfang das Spinozas selbst übertrifft; dies ist der Weg, den wir einzuschlagen haben (?).

Staudinger behandelt Kants Verhältnis zur modernen Pädagogik, Runze den indirekten Einfluß, den Kant auf einen Emerson, der ihn nie zitierte, haben konnte. Endlich Paulsen gibt einige Seiten, die als Vorrede einer neuen Ausgabe seines Kant dienen sollen. An die sachlichen Artikel schließen sich Notizen über Kants Persönlichkeit (Bauch) und seine Korrespondenz (Schmid).

Der Stand der Sache Kants ist nicht geeignet, uns in der Wahl zwischen Thomas und Kant schwankend zu machen. Der Neukantianismus hat sich zur Lösung der Widersprüche in der kritischen Philosophie unfähig erwiesen. Kant legt das Hauptgewicht auf die beiden Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft, während die der Urteilskraft wie ein Lückenbüßer erscheint, der nicht leistet, was er leisten soll, da die Finalität doch nur regulative, nicht konstitutive Bedeutung haben soll, die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit im „Schönen" aber mehr Schein als Realität ist.

So sehr es anzuerkennen ist, daß Kant gegen Leibniz die Sinnlichkeit als einen der Stämme menschlichen Erkennens geltend macht, ebensosehr ist darauf hinzuweisen, daß es Kant nicht gelang, Verstand und Sinnlichkeit ins richtige Verhältnis zu setzen, daher ihr Auseinanderstreben in absoluten Idealismus und Positivismus. Theoretisches und praktisches Erkennen aber stehen trotz der Urteilskraft in unversöhnlichem Widerspruche.

Anders im thomistischen System. Die Vernunft erhebt sich hier mittels einer Abstraktion, die im Sinnlichen das Intellegible erfaßt, zur Erkenntnis einer übersinnlichen Ordnung, die dem Willen gegenüber als maßgebende Norm sich geltend macht, und als Ausfluß einer transzendenten Intelligenz und eines höheren gesetzgebenden Willens dem geschöpflichen verpflichtend gegenübertritt. Der Zweck aber ist ein konstitutives Prinzip, und endlich hat der Schönheitsbegriff in der harmonischen, lichtvollen Ordnung einen objektiven Grund.

SCOTISTISCHE THEOLOGIE.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Im Jahre 1904 sind es gerade 600 Jahre, daß Ven. Joannes Duns Scotus an der Sorbonne zu Paris die Doktorwürde erlangte (1304). Gewiß dürfte es da angemessen sein, einen kurzen Rundgang durch die neueste scotistische Theologie zu machen, soweit sie uns eben vorliegt. Sicherlich wird der hl. Thomas von Aquin, dessen Lehre unser Jahrbuch besonders pflegt, nichts dagegen haben. Geschieht es doch in aller Liebe nach des Jahrbuchs Motto: „Studio et verecundia Veri.“ Aus Veranlassung der genannten Jubelfeier erschien die Schrift: Pourquoi Jésus-Christ? ou la dogmatique du Sacré Coeur dans l'École Franciscaine par le R. P. Déodat Marie de Basly O. F. M. in-8 gr. de pages 482 et 32, Rome, Lille, Paris 1903, Desclée et Cie. Diese Festschrift bildet den zweiten Band der Grandes Thèses Catholiques in demselben Verlage und liegt bereits in dritter Auflage vor. Der erste Band erschien zuerst zu Weihnachten 1899 und in vierter Auflage bereits 1901: Le Sacré Coeur. Conférences selon la doctrine du Vénérable Iean Duns Scot par le R. P. Déodat de Basly O. F. M. in-8 gr. de pp. LXXII et 269. Von den sehr günstigen Besprechungen in französischen Fachzeitschriften heben wir hervor die in der Quinzaine, im Ami du Clergé, in der Revue du Clergé français, in den Études Franciscaines, besonders in der Gazette de France (20. Mai 1900 „par un Thomiste convaincu“).

Der Inhalt der sechs Konferenzen ist kurz folgender: 1. Der Vorrang des Herzens in Christus (la prééminence du Coeur dans le Christ). 2. Christi Herz ist der religiöse Mittelpunkt des ganzen Welltalls (le Coeur du Christ est le centre religieux de tout l'univers). 3. Christi Herz, Beweggrund der Schöpfung und Zweck der Werke Gottes (le Coeur du Christ, motif de la création et fin des oeuvres de Dieu). 4. Macht die Vortrefflichkeit der Verdienste des Herzens Jesu dieses notwendig im göttlichen Plane (l'excellence des mérites du Coeur de Jésus le rend elle nécessaire dans le plan divin)? 5. Kampf des Gnostizismus und Arianismus gegen das Herz Christi, den ersten

und höchsten Verherrlicher Gottes (combat du Gnosticisme et de l'Arianisme contre le Coeur du Christ, premier et suprême glorificateur de Dieu). 6. Stelle des Herzens Christi in den scholastischen Systemen (la place du Coeur de Jésus-Christ dans les systèmes scolastiques). Nach jeder Konferenz folgen zur näheren Begründung des betreffenden Themas im Originaltext Anmerkungen aus St. Thomas und den Thomisten einerseits und aus Scotus und den Scotisten anderseits. Durch diese vergleichsweise einander gegenübergestellten Texte wird es dem Leser selbst ermöglicht, den Inhalt der einzelnen Konferenzen auf seine Zulässigkeit nachzuprüfen. Die Noten der ersten Konferenz nun bewegen sich um die Hauptfrage: Ist die Vernunft oder der Wille vollkommener (qui est le plus noble, de l'intellegence ou de la volonté)? Die Noten der zweiten Konferenz haben zum Mittelpunkt die Frage: Wovon ist Christus Führer und Haupt (de qui le Christ est-il le chef et la tête)? Die Noten der dritten Konferenz beziehen sich auf die Frage: Ist Christus vorherbestimmt nach Adam oder vor der Welt (le Christ est-il prédestiné après Adam ou avant le monde)? Die Noten der vierten Konferenz behandeln den Wert der Verdienste Christi (les mérites de Notre-Seigneur). Die Noten der fünften Konferenz haben zum Hauptgegenstand die Vorherbestimmung Christi in der Irrlehre des Arius (la prédestination du Christ dans l' hérésie d'Arius). Die Noten der sechsten Konferenz endlich bringen das Urteil der großen Scholastiker über die erste Vorherbestimmung Christi (la prédestination première du Christ jugée par les grands scolastiques). Das allgemeine Inhaltsverzeichnis am Schlusse des Bandes bringt in fortlaufender Reihe eine genaue Übersicht über den Stoff jeder Konferenz wie der entsprechenden Anmerkungen. Bei der mehr rednerischen Darstellungsart von Konferenzen darf natürlich nicht jeder Ausdruck, jedes Bild oder Gleichnis mit aller wissenschaftlichen Strenge beurteilt werden. Was jedoch der Ausführung der Konferenzen an wissenschaftlicher Schärfe mangelt, das ergänzen die denselben beigegebenen Anmerkungen.

An die Hauptfrage nach dem Vorrang der Vernunft oder des Willens reihen sich mehrere andere Fragen, die erstere um so gründlicher zu lösen. Näher wird da erörtert, ob die Freiheit der Vernunft oder dem Willen

angehört; ob das Wissen oder Wollen Gottes schöpferische Ursache der Dinge ist; ob das ewige Gesetz durch das göttliche Erkennen oder Wollen Gesetz ist; ob die Sünde der Engel und ihre Unbußfertigkeit ihre Erklärung finden im Verstand oder Willen dieser Geister; ob die Gnade unmittelbar in der Substanz der Seele ruht oder nur zu dieser gelangt durch den Willen, ob die Seligkeit nur die Wonne der Vernunft oder auch zugleich die Sättigung des Willens ist (si la béatitude n'est que le ravissement de l'esprit, ou ce ravissement joint au rassasiement du coeur). Wie uns scheinen will, kann dem Willen nur ein beziehungsweiser Vorrang vor der Vernunft eingeräumt werden. Schlechthin, simpliciter, secundum se, absolute in ratione potentiae, gebührt der Vernunft der Vorrang. Das Wahre nämlich als Gegenstand der Vernunft ist allgemeiner als das Gute, der Gegenstand des Willens, und deshalb höher. Darum ist aber auch die Vernunft vorzüglicher als der Wille, weil umfassender. Der Gegenstand der Vernunft ist ferner höher, weil er einfacher und abstrakter ist, nämlich die Natur des Guten; während das wirkliche, konkrete Gute Gegenstand des Willens ist. Darum steht auch die Vernunft höher als der Wille; ebenfalls, weil sie eine höhere Bewegungsweise hat als der Wille. Denn die ganze Vollkommenheit des freien Willens kommt von der Natur der Vernunft, welche eben den Willen zu seiner Betätigung anregt und ihm seinen Gegenstand darbietet; zudem heißt auch der Wille nur gut und recht, insofern er der rechten Vernunft gehorcht. Weiter ist die Vernunft vollkommener, weil sie die Dinge zu sich zieht und sie aufnimmt, während der Wille von den Dingen angezogen wird. Endlich ist die Vernunft erste Eigenschaft der Seele, welcher der Wille gleichsam als zweite folgt, und deshalb vorzüglicher (vgl. Gredt O. S. B.: Elementa Philosophiae, Romae 1901, Desclée, Tom II. pp. 89 sqq. — Georgius a Villafranca O. M. Cap.: Compendium Philosophiae, Parisiis 1901, Lethielleux, Tom. III. pp. 368 sqq.). Der Wille an sich ist eine blinde Fähigkeit. Seine Freiheit ist durchaus abhängig von der Vernunft; ohne deren Leitung wird die Freiheit des Willens zur Willkür. Die Liebe Gottes ist hienieden vollkommener als die Gotteserkenntnis; in patria aber, wann wir „Gott schauen werden, wie er ist", wird, wenigstens in ordine entis, die Gotteserkenntnis vollkommener sein. — Die

scientia visionis oder approbationis Dei verursacht die Dinge, allerdings in gleichzeitiger Wechselbeziehung zum Willen. Der Wille ist causa quoad exercitium, jene scientia aber quoad specificationem. Von ihr also empfangen die Dinge ihre Seinsform; ihr sind sie ähnlich im Sein als Wirkungen der entsprechenden Ursache. Die Dinge sind, weil das Wissen Gottes ihre erstbewirkende Ursache ist, und alles andere nur kraft dieser Ursache wirksam sein kann. Wirkende Ursache ist jene, welcher die Wirkung ähnlich wird. Das geschöpfliche Sein aber wird offenbar der Idee Gottes, nicht dem Willen ähnlich. Die Form der Wirkung entspricht genau der einwirkenden Form, sowie das Kunstwerk der Idee im Geiste des Künstlers (vgl. Buonpensiere O. Praed.: Commentaria in Summ. Theol. S. Thomae Aquinatis, Romae et Ratisbonae 1902, Pustet, pp. 581 sqq. — Schneider: Wissen Gottes, 2. Abteilung, S. 476 ff. Regensburg 1885, Manz). — Betreff der Seligkeit lassen sich die Meinungen gut zusammenreimen, wenn das Wesen der Seligkeit und ihr ganzer Zustand genau unterschieden werden. Zu letzterem gehören, nach den Thomisten wie nach den Scotisten, drei Akte: visio Dei, amor et gaudium. Das Wesen, den inneren Grund, jedoch bildet die Anschauung, die Tätigkeit der Vernunft, gestärkt durch das lumen gloriae.

Betreff der Vorherbestimmung, praedestinatio, ist wohl zu beachten, daß Christus und wir in ein und demselben Akte von Gott vorherbestimmt wurden. Zugleich mit der Menschwerdung Christi wurde auch die Erlösung des Menschengeschlechtes von Ewigkeit her beschlossen. Die Menschwerdung wird durch den Sündenfall durchaus kein bonum occasionatum; denn sie war ganz gemäß der Absicht Gottes. Diesen Einwand hatte schon St. Bonaventura (3. Sent. dist. 1. a. 2. qu. 2. ad 5. in: sed contra — selbst angeführt vom Autor I, S. 244) entkräftet. St. Thomas (3. p. qu. 24. a. 4.) sagt: „Sic Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Iesum Christum compleretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quem est complendum in tempore. (ad 3.) Quia Deus praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset nostrae salutis causa." De facto wurde Christus als Erlöser vorherbestimmt und zwar von Ewigkeit her. „Deus

praedestinavit opus incarnationis, sagt der Aquinate (l. c. qu. 1. a. 3. ad 4.) in remedium humani peccati." Gott wollte seine Verherrlichung und die Auszeichnung der menschlichen Natur gerade durch die Liebe und Barmherzigkeit im Erlösungswerke offenbaren. Gottes Blick umfaßte von Ewigkeit zugleich alle Geschöpfe, auch Christi heiligste Menschheit; auf dieser aber ruhte er mit dem größten Wohlgefallen. Christus als Mensch wurde vorherbestimmt als Mittelpunkt der Gesamtschöpfung, als Krone nicht bloß der sichtbaren, sondern auch der unsichtbaren Geschöpfe, als deren Haupt und König, „dem alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden". Christus ist das Haupt der Kirche hienieden und im Jenseits: „omnia, sagt der Apostel (Eph. 1, 22 f.), subiecit sub pedibus eius: et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius." Und der Engel der Schule (l. c. qu. 8. a. 4.) sagt: „Corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput; quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; et de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli . . . Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. (ad 2.) Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam. (ad 3.) Humanitas Christi ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem."

Im Unterschiede vom ersten ist der zweite Band (siehe oben) streng theologisch gehalten. Als Einleitung dient eine Studie über Duns Scotus (S. 1—98). Zunächst wird Scotus eingeführt als Theologe des heiligsten Herzens d. i. der menschlichen Liebe Christi. Dann wird näher seine Schreibweise behandelt, seine kritische Methode, seine synthetischen Gesichtspunkte (vues synthétiques). Den Schluß bilden die offiziell-kirchlichen Zeugnisse zugunsten seiner Schule. Der eigentliche Inhalt des Bandes selbst ist abgeteilt in drei Bücher. Das erste Buch beantwortet die Frage, warum d. i. qua causa der Mensch Christus das Wort Gottes ist. Die volle Antwort ist

gegeben in vier Lehrsätzen, welche näher bewiesen werden. Die Geschichte von zwanzig Jahrhunderten zeigt zunächst die Bedeutung der Menschwerdung des Gottessohnes. Die Hl. Schrift zeigt dann ausdrücklich, daß Christus wahrer Gott ist. Einzig und allein der allmächtige göttliche Wille kann bewirken, daß ein Mensch Gott ist. Die ewige Vorausbestimmung Christi als Gottessohn eröffnet uns einen tiefen Einblick in die unendliche Liebe des Dreieinen Gottes. Diese göttliche Liebestätigkeit ist die Ursache der Menschwerdung; sie hat in Christus geschaffen eine menschliche Liebestätigkeit, welche zwar an sich, ihrem Sein nach, nicht unendlich ist, wohl aber der Würde nach. So hat uns denn das Herz des Dreieinen Gottes das Herz Christi oder das heiligste Herz geschenkt. Das zweite Buch fragt nach dem Warum der Menschwerdung im Sinne von wozu? quae ad officia? Hauptzweck des heiligsten Herzens ist die Verherrlichung des Dreieinen Gottes. Dazu ist er geworden Fundament, Mittelpunkt, Haupt der Kirche im Himmel und auf Erden, deren Glieder vom Haupte das übernatürliche Leben empfangen (Engel und Menschen). Das ist kurz der Gegenstand der beiden Lehrsätze dieses Buches. Das Herz Gottes, der Hl. Geist, dem wir die Menschwerdung zueignen: „qui conceptus est de Spiritu Sancto,“ hat Christi Herz mit seiner menschlichen Liebestätigkeit ganz frei und sündenlos geschaffen. So ist denn Christus am fähigsten, möglichst vollkommen, verdienstlich und wirksam, alle ihm übertragenen Ämter zu erfüllen. Dem Zwecke, Gott den Dreieinigen zu verherrlichen, sind alle anderen Ämter untergeordnet. Dies ist Christi wesentliches Amt. Die anderen Ämter erfüllt er in Liebe und Gehorsam gegen den Dreieinigen Gott. Durch die Akte der Verherrlichung Gottes hat er auch allen seinen Gliedern das übernatürliche Leben verdient und ist geworden den geretteten Engeln Retter, den gefallenen Menschen Erlöser.

Das dritte Buch behandelt, ebenfalls in zwei ausgeführten Lehrsätzen, das Warum der Menschwerdung im Sinne von: an occasione? Christus ist nicht bloß gelegentlich, bedingnisweise gewollt. Durch einen einzigen Willensbeschluß hat Gott Christum und die Gesamtheit aller Geschöpfe gewollt. Zugleich in diesem Willensakt hat der Dreieinige auch festgesetzt die Beziehungen aller

Geschöpfe zu ihm selbst und zu einander, alles in voller Kenntnis der künftigen Dinge. Das göttliche Willensdekret ist in keinem Punkte unentschieden, sondern ganz und gar bestimmt. Christus ist bestimmt so gewollt, wie er gekommen ist. Ob Gott durch einen von diesem genannten verschiedenen Willensbeschluß Christum gewollt hätte oder nicht, falls Adam nicht gesündigt haben würde, das ist nicht zu untersuchen; denn das können wir nicht wissen. Wir haben es nur mit dem bestimmten, wirklich gefaßten Willensbeschluß zu tun, nach welchem Christus als unser Erlöser gewollt ist. Kraft dieses einzigen Willensaktes ist Christus auch geworden Haupt aller Glieder ein und derselben Kirche.

Vielfach schreibt man dem Scotus betreff des Wertes der Verdienste Christi eine verkehrte Meinung zu, nämlich dieser Wert käme nur ab extrinseca acceptatione Dei (vgl. z. B. Lottini O. Praed.: Institutiones theologiae dogmaticae, Romae et Ratisbonae 1904, Pustet, Vol. 2. pp. 261 sqq.; Pohle: Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn 1903, Schöningh, 2. Bd. S. 184 f.). Diesbezüglich bemerkt der Scotist Macedo (Grandes thèses I, S. 144): „Illud animadvertendum Thomistas in eo vulgo labi quod putent Scotum totam rationem meriti in acceptatione Dei collocare, cum Scotus non auferat valorem operum; sed ultra illum exigat acceptationem, tanquam illius complementum, quod oritur ex suprema Dei maiestate qui liberaliter acceptat quod omnibus titulis suum est, et vertit in meritum debitum sibi obsequium.“ Unser Autor bringt (a. O. S. 155 ff.) den betreffenden Wortlaut des Scotus selbst nach den Reportata Parisiensia (3. Sent. d. 19. qu. unica). Zum Schlusse heißt es da: „Et sic meritum Christi fuit quasi infinitum (infinitum secundum quid), non tamen formaliter infinitum (infinitum simpliciter), sed ut infinite acceptatum pro infinitis, quod non fuisset si fuisset purus homo, quia ut infinitum (Trinitas) acceptavit, propter infinitatem Personae merentis.“ Von den Verdiensten Christi gilt, was von seinen menschlichen oder vielmehr gottmenschlichen Handlungen gilt. Sie sind nicht göttlich im strengen Sinne des Wortes, weil Christus als Gott, als Verbum Dei keine Verdienste haben kann. Die actio humana in Christo kann jedoch auch divina genannt werden in gewissem Sinne. Petrus a Tarantasia (3. Sent. d. 18. qu. 1. a. 1.) sagt von dieser menschlichen Tätigkeit

Christi, sie werde göttlich genannt: non quia divina sit per essentiam, sed per participationem, et hoc triplici ratione: primo propter associationem in una persona agente; secundo propter associationem aliquam in modo agendi, quia perfectius operabatur ceteris operantibus propter unionem, sicut sensualitas in homine perfectius quam in brutis; tertio propter associationem in uno effectu, seu opere operato, ut in uno et eodem miraculo, in quo Divinitas operabatur interius, sicut leprosum sanando, humanitas exterius, sicut leprosum tangendo" (vgl. S. Thom. 3 p. qu. 19. a. 1. 2.; S. Bonav. 3. Sent. d. 17. a. 1. qu. 1. 2.).

Der Aquinate sagt (a. O. a. 1.): „In Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. (ad 1.) Divina operatio eius (Christi) utitur humana, et humana eius operatio participat virtutem divinae operationis. . . . Alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem (cfr. Scotum supra) misericordiae suae, et alia est eius operatio, inquantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus sanctus. (ad 2.) Operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione Divinitatis; non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et Divinitas eius: habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quaedam, quamdam propriam operationem praeter divinam. (ad 3.) Operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis (? calefacientis). Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes

specie differentes secundum eius duas naturas; quaelibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio. (ad 4.) Esse et operari est personae a natura; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali. (ad 5.) Aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo; sicut operatum proprium divinae operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanae naturae est eius contactus. Concurrunt autem ambae operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius."

Ganz in Übereinstimmung mit der alten Überlieferung der Väter, welche an St. Paulus (1 Kol. 1, 15 ff.) anknüpt, faßt Scotus Christum in seiner Vorausbestimmung als Verherrlicher des Dreieinigen Gottes und allgemeinen Mittler. Diese Lehrüberlieferung hatte der ehrwürdige Benediktinerorden in der Väterzeit treu behütet. Beredten Ausdruck verliehen derselben noch insbesondere St. Anselmus und St. Bernardus. So steht Scotus durchaus auf dem festen Boden des Tatbestandes. Wie St. Thomas ist auch er bestimmt der Meinung, daß wir von dem, was rein vom Willen Gottes abhängt, nichts sicher wissen können, außer es sei eigens von Gott geoffenbart worden. Darum stellt er aber auch gar nicht näher die Frage, ob Christus Mensch geworden wäre oder nicht, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Insofern weicht der Doctor subtilis zunächst von den anderen großen Scholastikern ab. Seit Honorius von Autun († 1152) hatten diese nämlich den Boden des einfachen Tatbestandes verlassen. Alexander von Hales († 1245) stellte folgende diesbezügliche Frage: „An si natura humana per peccatum lapsa non esset, adhuc fuisset ratio et convenientia ad Incarnationem?" Kurz läßt sich seine Antwort so zusammenfassen: „Absque praeiudicio concedi potest: etiam si natura humana non peccasset, adhuc Christum carnem sumpturum fuisse." Albertus Magnus († 1280) fragte: „Utrum si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset?"

Die bejahende Antwort nennt er: „magis concordare pietati fidei", und hält sie für wahrscheinlicher. St. Bonaventura († 1274) fragt nach dem Hauptbeweggrund der Menschwerdung: „Quaeritur quae fuerit incarnationis ratio praecipua. Et quod sit humani generis redemptio, ostenditur." St. Thomas (1274) stimmt ganz mit seinem innigsten Freunde in diesem Punkte überein. Unser Autor (I, S. 253 f.) bemerkt dazu: „Il importe grandement de faire ici plusieurs remarques. 1° Nos deux maîtres exposent, l'un et l'autre, incomplètement et dans les mêmes termes, la thèse de la prédestination du Christ avant toutes les autres créatures. . . . Ni l'un ni l'autre ne donne la raison véritable. Deus creare voluit ad gloriam suam, et voluit prius Christum, ut haberet per eum gloriam summe et certe. Nous sommes donc fondés à dire que les deux Docteurs n'ont vu notre thèse que par le côté qui nous donne profit, et c'est le petit côté si nous le comparons à l'autre, c'est-à-dire à la glorification de Dieu immense et certaine par le Christ. 2° Ils réclament, très justement, comme preuve péremptoire et totalement nécessaire, le témoignage de l'Écriture et des Pères de l'Église. . . . 3° Ils ne voient pas l'Écriture et la Tradition favorables à cette doctrine, et quand même, malgré que l'Écriture et la Tradition qu'ils requièrent, leur paraissent faire défaut à cette thèse, quand même ils la regardent comme probable . . . ."

Bei der Vorausbestimmung Christi faßt nun Scotus vor allem dessen Beziehung zum Dreieinen Gott als Verherrlicher ins Auge. In seinen Reportata Parisiensia (3. d. 7. a. 4. n. 5.) gibt er dieser Anschauung kurz und bündig folgenden Ausdruck: „Dico igitur sic: Primo, Deus diligit se; secundo, diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio, vult se diligi ab alio qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; quarto, praevidit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset." So zeigt sich denn wahrhaft der Gottmensch in seiner menschlichen Liebestätigkeit, d. i. das heiligste Herz Jesu als höchsten Verherrlicher Gottes des Dreieinen. Zu dieser Auffassung des Scotus heißt es (a. O. S. 260): „Avec Duns Scot la thèse a changé d'aspect. Ce n'est plus là question de pure curiosité, bonne à mettre aux prises les professeurs inoccupés. C'est la grandeur du Christ qu'elle intéresse,

et la religion y tient fixés ses regards et ses admirations amoureuses. Au lieu de demander: Le Christ serait-il venu sans le péché d'Adam? ce qui est donner un titre petit à une question immense et marcher de biais, nous demandons: Dieu a-t-il prédestiné, le Christ d'abord et nous en lui? C'est revenir au style de saint Paul. Nous apportons à la thèse ainsi présentée les témoignages de saint Paul, de saint Jean, des Proverbes, de l'Ecclésiastique, d'Isaïe, et des Pères qui ont combattu l'hérésie arienne. Saint Bonaventure et saint Thomas ne les ont ni réfutés, ni cités, à cause, précisément, que la thèse n'était pas posée, dans son vrai jour. Les deux raisons théologiques dont ils l'appuient dans leur exposition sommaire, savoir: l'exaltation de l'homme et l'achèvement du monde, leur font déclarer probable notre thèse. Or, ce ne sont là que motifs secundaires et per consequentiam. Nous posons en première ligne celui-ci: La glorification de Dieu immense et certaine par le Christ. Comme on peut le remarquer, l'Incarnation est surtout considérée du côté par où elle regarde Dieu, et c'est la gloire de Duns Scot de l'avoir placée dans ce jour-là."

Scotus stützt seine Meinung auf die Hl. Schrift und Überlieferung. Aus dem A. T. macht er besonders für sich geltend: Prov. 8, 22. „Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio." — Eccli. 24, 14. „Ab initio et ante saecula creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam, et in habitatione sancta coram ipso ministravi." Aus den Briefen des heil. Paulus wendet er für sich an: Röm. 1, 4; 1 Kor. 3, 22; Eph. 1, 3 ff.; Kol. 1, 15 ff.; Hebr. 13, 8. Von den heil. Vätern sind insbesondere anzuführen: die hl. Gregorius von Nazianz und Nyssa, der hl. Basilius, der hl. Athanasius, der hl. Joh. Chrysostomus, der hl. Cyrillus von Alexandrien usw. (vgl. a. O. I, S. 161 ff.). Wie bei allen Werken Gottes ist allerdings auch bei der Menschwerdung der Hauptzweck die Verherrlichung Gottes. Diese soll aber erreicht werden durch die Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes im Erlösungswerke. Gerade der Erlöser soll durch seinen „Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes" (Phil. 2, 8) für das Heil der Menschen auch vor allem seine Liebe zum himmlischen Vater in höchst möglichster Weise zeigen. Darum sagt ja auch Christus der Herr selbst (Joan. 17, 4): „Ego te clarificavi super

terram: opus consummavi, quod dedisti mihi ut faciam." Dadurch daß Scotus in seinem angeführten Texte hinzufügt: „etsi nullus cecidisset," verläßt er den Boden der festen Tatsache, wenn auch nicht wie die andern großen Scholastiker (vgl. oben) ex professo, so doch wenigstens nebenbei. Er geht, wie uns scheinen will, in seiner Folgerung aus der Hl. Schrift und Überlieferung zu weit. Wenn Scotus oben sagt: „Deus vult se diligi ab alio qui potest eum summe diligere", so ist dies eben der Erlöser, auf welchen auch anzuwenden sind die weiteren Worte: „praevidit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere." Von Ewigkeit her sieht eben der Dreieine Gott die Annahme der leidensfähigen menschlichen Natur von seiten des ewigen Wortes voraus und zwar als durchaus in vollkommen freier Liebe gewollt, keineswegs also in gewisser Abhängigkeit und Nötigung.

Wie besonders im Erlösungswerke deutlich die Liebe und Barmherzigkeit Gottes offenbar wird gegenüber den sündigen Menschen, so zeigt sich auch gerade da im bitteren Leiden und Sterben des Gottmenschen gleichsam so recht handgreiflich seine äußerste Liebe zum Vater, wodurch eben Gott am vollkommensten verherrlicht wird. Von Ewigkeit her sieht Gott den Sündenfall voraus und läßt denselben zu, um aus dem Übel Nutzen zu bewirken, damit in Christo dem Erlöser um so offenbarer werde Gottes Liebe und Barmherzigkeit. Die Belegstellen aus der Hl. Schrift und Überlieferung sowohl für die Meinung des Scotus als auch für die des hl. Thomas lassen sich so mitsammen verwerten. Dazu passen dann noch in besonderer Weise des hl. Völkerapostels Worte: (Röm. 11, 32) „Conclusit enim Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur. (Gal. 3, 22) Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus" [vgl. P. Jean-Baptiste O. M. Cap.: Essai sur la primauté de N.-S. Jésus-Christ et sur le motif de l'Incarnation, in-8 gr. de XXIII et 334 pages, Paris 1900, Oeuvre de St.-Francois d'Assise (jetzt: Maison St.-Roch, Couvin, Belgique). — P. Hilaire, de Barenton O. M. Cap.: Problème ancien, solution nouvelle. Pourquoi Dieu s'est-il fait homme? (Auszug aus den „Études Franciscaines.") Ebendaselbst 1903]. Gerade als Erlöser steht der Gottmensch an der Spitze der ganzen Schöpfung; gerade als Erlöser ist er das Haupt der ganzen Kirche, der

Menschen und der Engel, (Kol. 1, 18) „ut sit in omnibus ipse primatum tenens."

Von Ewigkeit her ist der Sohn Gottes vorausbestimmt worden der menschlichen Natur nach, daß er nämlich in der Fülle der Zeit wirklich die menschliche und zwar die leidensfähige menschliche Natur annehmen sollte: (Rom. 1, 4) „Qui praedestinatus est filius Dei in virtute." Dazu bemerkt der Aquinate in seinem Kommentar: „Praedestinatio potest attribui personae Christi secundum quod subsistit in humana natura, licet non attribuatur ei secundum quod subsistit in divina. Unde et Apostolus, prius filium Dei incarnatum esse praemiserat, et postea ei praedestinationem attribuit, ut intelligatur praedestinatus esse secundum quod factus est ex semine David secundum carnem, et sic a filio Dei, explicando incarnationis mysterium, descendit ad carnem et a carne secundum praedestinationem ascendit ad filium Dei, ut ostendatur, quod neque gloria divinitatis impedivit infirmitatem carnis, neque infirmitas carnis diminuit maiestatem Dei." Aus der Liebe Gottes aber floß der ewige Ratschluß, die Menschen zu erlösen, wie (Joh. 3, 16) der Herr selbst sagt: „Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret." Des Sohnes Gegenliebe aber zeigt sich besonders in seinem bitteren Leiden und Sterben. Uns das aufs deutlichste zu offenbaren, sollte gerade das Sinnbild und Werkzeug dieser gottmenschlichen Liebe, das leibliche Herz Jesu mit einem Speere durchbohrt und geöffnet werden gleichsam zur Wohnung unseres Herzens, damit dieses nachgebildet werde Jesu Herz und entflammt werde von wahrer Gottes- und Nächstenliebe nach Christi Beispiel.

Ein gut Stück scotistischer Philosophie und Theologie ist in den beiden Bänden geboten, wir können wohl sagen die Kern- und Angelpunkte, ganz nach den echten Quellen behandelt, nicht von zweiter Hand geschöpft. Die etwaige Verschiedenheit, welche da zwischen den großen Scholastikern erscheint, rührt mehr bloß von dem verschiedenen Gesichtspunkte her, von welchem aus bei den einzelnen die Sache behandelt ist. So z. B. behandelten St. Bonaventura und St. Thomas die Menschwerdung einzig in bezug auf uns, Scotus aber vorzugsweise inbezug auf Gott den Dreieinen. Mit großem Eifer und edler Begeisterung tritt der Verfasser stets für seinen großen

Meister ein, welcher mit aller kindlichen Liebe und fester Mannestreue stets der hl. Kirche und dem heiligen römisch-katholischen Glauben anhing. Nie und nimmer folgte der demütige Sohn des hl. seraphischen Vaters Franziskus seinem Privaturteil, sondern stets in gesunder und weiser Kritik dem unfehlbaren Urteil der hl. Kirche. Mit aller Bescheidenheit und Schonung gegen abweichende Meinungen sucht er die seinige mit durchaus sachgemäßen Gründen zu stützen, in theologicis stets im engsten Anschluß an die Hl. Schrift, an die hl. Väter und die kirchlichen Lehrentscheidungen. In echt katholischer Weise erforscht er immer mit größter Sorgfalt die unverfälschte Überlieferung an der sicheren Hand der weisen Mutter, der heiligen Kirche. Von den hl. Vätern schließt er sich mit Vorliebe dem großen hl. Dionysius vom Areopag, dem hl. Johannes von Damaskus und besonders auch dem heil. Augustinus an. Wie sein Meister ist auch unser Verfasser durchweg sachgemäß. Besonders wohltuend berührt dessen große Verehrung gegen den Engel der Schule und die Hochschätzung seiner Meinung, selbst wenn er in verschiedenen Punkten mit dem Meister von ihm abweicht. Stets genoß ja auch die Lehre des Ehrw. Duns Scotus in der hl. Kirche ein großes Ansehen (vgl. II, S. 91 ff.). Mehrere Päpste und allgemeine Konzilien belobigten dieselbe ausdrücklich. Hervorragende Thomisten benutzten fleißig des Scotus Schriften. So verwertete z. B. der heil. Antoninus, Erzbischof von Florenz, öfter des Scotus scharfsinnige Äußerungen (vgl. Ilgner: Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz, Paderborn 1904, Schöningh, S. 44, 64, 82, 119, 161, usw.). Vielfach sind des Scotus Schriften auch wertvoll zum besseren Verständnis der Ansicht des hl. Thomas von Aquin, so z. B. in der Lehre von der Heiligung der Gottesmutter. Gerade Scotus lehrt, daß die Autoritäten (auch St. Thomas und St. Bonaventura) bei der seligsten Jungfrau nur von einem contrahere peccatum originale secundum naturam, nie aber secundum personam reden, letzteres vielmehr ganz entschieden von ihr ausschließen (vgl. dies. Jahrb. X. S. 204 ff.). Übrigens kann die gründliche Erörterung von Kontroverspunkten dem Gedeihen der theologischen Wissenschaft nur dienlich sein.

Beachtenswert ist diesbezüglich die Ansicht der PP. Editores der Opera omnia S. Bonaventurae (Quaracchi),

welche neue Prachtausgabe mit dem 10. Bande (1902) nach mehr als dreißigjähriger mühevoller Arbeit zum bleibenden Ruhme des ehrwürdigen Franziskanerordens glücklich vollendet ist. Die tief beherzigenswerten Worte sind folgende: „Verus spiritus Ecclesiae in necessariis vult unitatem, in dubiis concedit libertatem et in omnibus commendat caritatem. Ut infinitis erroribus, intellectum hominum hac nostra aetate obscurantibus, remedium paretur, necesse est ut omnes scholae catholicae revertantur ad eadem principia philosophica antiqua et a S. Thoma perfectissime proposita. Quae tamen minime obstant illi libertati quam Ecclesia suis doctoribus et scholis in rebus dubiis concedit, immo pro bono universalis Ecclesiae tuetur. Videtur enim et providentiae divinae et utilitati Ecclesiae potius congruere, quod in decursu saeculorum S. Doctores varias rationes et modos loquendi excogitaverint, praecipue in arduis fidei mysteriis, ut infinitum atque ineffabile divinae veritatis pelagus humanis mentibus humano modo explicarent et ostenderent (Tom. I. Proleg. p. LXXXII). . . . Ipsa sancta Romana Ecclesia est omnium SS. Doctorum et mater et magistra. Ipsa enim sola est Christi corpus et plenitudo eius (Eph. 1, 22). Ipsa omnis indagandae veritatis theologiae suprema est regula; ipsa, fecundata a Spiritu sancto, in decursu saeculorum caelum ecclesiasticum ornavit luminaribus multorum doctorum, qui viam Dei in veritate docent (Matth. 22, 16), methodis quidem et verbis diversis, uno tamen spiritu. Stella enim a stella differt in claritate (1 Kor. 15, 41), secundum mensuram donationis Christi (Eph. 4, 7). Nemini tamen suorum Doctorum Ecclesia tribuit nec in docendo infallibilitatem nec ad solvendas omnes difficultates plenam sufficientiam nec ad totius doctrinae revelatae explicationem adaequatam expressionem. . . . Quando ipsa Ecclesia determinatos loquendi modos iam definivit, certe non discedendum est ab usu eorum. Quando tamen Ecclesia in rebus dubiis libertatem concedit sequendi diversas SS. Doctorum opiniones, non videtur generatim esse utile, ad unum S. Doctorem restringere ambitum catholicae veritatis, immo ipsa pluralitas sententiarum et verborum probatorum auctorum interdum mysterium revelatum reddere potest hominibus suavius et credibilius (Tom. X. pp. 37 col. 2 et sq.).“ —

Zum Schlusse des zweiten Bandes folgt noch in eigenem Anhang (32 Seiten) der Entwurf eines besonderen Offiziums und Meßformulars zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu Christi, ganz in Übereinstimmung mit den in den beiden Bänden gegebenen dogmatischen Ausführungen über die menschliche Liebe Christi und entsprechend der feierlichen Weihe des ganzen Menschengeschlechts an das heiligste Herz zur sozialen und religiösen Erneuerung der Menschheit. Über den Festgegenstand heißt es (S. 3): „L'objet à célébrer est l'activité aimante humaine de Jésus Christ, laquelle, créée par les Trois Personnes de Dieu-Trinité, hypostasée dans le Verbe seulement, se compose d'une Volunté Humaine, ornée de la grâce, et faisant l'acte intellectuel d'aimer; de la Chair du Coeur, qui sent le contrecoup de l'acte d'aimer; et remplit à l'égard de Dieu-Trinité, le rôle de Glorificateur exterieur; à l'égard des Contingents, la fonction de Médiateur universel. — Cet Office, célébrant l'amour de Dieu-Trinité pour Jésus-Christ, homme hypostasé dans le Verbe, et pour tous les libres, ses cohéritiers; l'amour humain de Jesus-Christ pour Dieu-Trinité; l'amour humain de Jésus-Christ pour tous ses co-prédestinés qu'il veut conquérir à l'amour de Dieu-Trinité et de Lui-même, ne se confond, par son objet, avec aucun autre Office: Noël, Passion, Saint-Sacrement." — Der Fortsetzung der vortrefflichen „Grandes Thèses Catholiques" sehen wir mit Freuden entgegen.

Wacker verwertet auch ein bayrischer Franziskanerpater Dr. Parthenius Minges die scotistische Theologie in seiner Theologia dogmatica specialis. Ebenso verteidigte er Scotus gegen ungerechte Vorwürfe wiederholt in Artikeln der Tübinger kath.-theol. Quartalschrift, sowie noch jüngst in einer eigenen Monographie. Da uns jedoch diese Arbeiten nicht vorliegen, müssen wir mit bloßem Hinweise auf dieselben uns begnügen. Aufrichtig freuen wir uns aber auch über den regen wissenschaftlichen Eifer in der bayrischen Franziskanerordensprovinz. Eifer in Gebet und wahrer Wissenschaft bilden das solide Fundament der religiösen Orden und den festen Halt ihrer äußeren Tätigkeit.

Noch erübrigt uns auf zwei ältere tüchtige scotistische Werke in neuer Auflage aufmerksam zu machen. Beide erschienen von 1900 an in der Typographia Sallustiana

zu Rom und liegen seit 1903 vollendet vor: Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata, quae ad nitidam et solidam Academiae Parisiensis docendi methodum concinnavit R. P. Claudius Frassen O. F. M., S. Facultatis Parisiensis Doctor. Editio nova. 12 Volumia in-8° gr. L. 40. — V. Joannis Duns Scoti O. F. M. Doctoris Subtilis Summa Theologica, ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis per Fr. Hieronymum de Montefortino, Provinciae Romanae alumnum. Nova editio. 6 Volumina in-8° gr. L. 40. — Beide Werke sind im Verlag von Desclée et Cie., Piazza Grazioli (Palazzo Doria), Roma.

ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UND SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebd. lect. 2. [al. 1])
(Fortsetzung von Bd. XVIII S. 396; Bd. XIX S. 53. 193.)

Von Dr. FRANZ ŽIGON.

Es bleibt dabei: Der hl. Thomas hat nirgends von der Subsistenz als einem modus hypostaticus Erwähnung getan, und dieser Punkt ist einer von den wenigen, wo der Kardinal Cajetan, der sonst als ein eines solchen Lehrers würdiger und treuer Schüler unsere volle Bewunderung verdient, den Gedanken des hl. Thomas in einer Frage von größerer Bedeutung minder richtig aufgefaßt hat und deswegen von seiner Ansicht abweicht. Nach der Anschauung des englischen Meisters gibt es in den Geschöpfen überhaupt nur eine reale Zusammensetzung zwischen der Einzelnatur und dem Sein, nicht aber noch eine zweite zwischen ihr und der Subsistenz als einer vom Sein real verschiedenen Entität.

Nun geben auch die Verteidiger des realen Unterschiedes zwischen Subsistenz und Existenz wirklich zu —

um darin in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas zu bleiben, der in den stofflichen Dingen nur eine reale Zusammensetzung zwischen Materie und Form einerseits und dann eine zweite aus der sogenannten Einzelnatur und ihrem Sein anderseits kennt[1] —, daß zwischen der Einzelnatur und der Subsistenz trotz des sachlichen Unterschiedes keine reale Zusammensetzung statthabe, und verweisen diesbezüglich auf den ähnlichen Fall in der Geometrie, wo der Punkt als Grenze der Linie von dieser real verschieden ist, ohne deshalb mit ihr eine Zusammensetzung einzugehen.

Allein der aus einem ganz fremdartigen Gebiete entlehnte Vergleich paßt gar nicht. Der Punkt ist nämlich tatsächlich nur die bloße Grenze der Linie, die Verneinung weiterer Ausdehnung derselben; dagegen wird dort die Subsistenz als eine positive Verwirklichung der Hypostase, als die letzte Vollendung und Ergänzung, wodurch das Suppositum seine ihm eigentümliche Vollkommenheit erhält, betrachtet.

Freilich behauptet dennoch der Kardinal Cajetan (in 3. qu. 4. a. 2), daß die Subsistenz als terminus purus lediglich die letzte Begrenzung der Natur ausmache. Aber da haben wir eben den in einer falschen Lehre unausbleiblichen Widerspruch[2]: Die Subsistenz soll als terminus

[1] 1. qu. 50. a. 2. ad 3; vgl. dies. Jahrb. XVIII. S. 408 ff. (Auf Seite 410 Z. 2 lies dort statt Subsistenz richtig Individualität.)

[2] Die beiden Begriffe: Subsistenz (Suppositalität, Personalität) als bloße Grenze und Suppositum (Person) als das Begrenzte samt seiner Grenze dürfen nicht miteinander vermengt werden; dann haben wir noch die individuelle Einzelnatur als das Dritte, was begrenzt wird. Nun veranschaulicht uns der angeführte Vergleich allerdings den realen Unterschied zwischen der Subsistenz (Suppositalität, Personalität) und der Einzelnatur; aber er bewiese uns auch, daß ohne einen inneren Widerspruch unter dieser Voraussetzung, die Subsistenz sei nämlich die bloße Begrenzung der Natur (terminus purus), der reale Unterschied zwischen dem Suppositum (Person) und der Einzelnatur in den Geschöpfen nicht könne angenommen werden. Denn wohl ist zwischen der Linie und dem Punkte als ihrer Grenze ein realer Unterschied vorhanden, aber ein solcher findet keineswegs statt zwischen der Linie, bei welcher man vom Punkte absieht, und der Linie, die man sich mit dem Punkte denkt, eben weil der Punkt als bloße Grenze keine positive Realität zur Linie hinzufügt. Die Frage dreht sich aber um die Erklärung des realen Unterschiedes zwischen Person (Suppositum) und Einzelnatur. Diesen Umstand hat der Kardinal Cajetan nicht beachtet. Die Täuschung ist dabei leicht möglich, weil Subsistenz sowohl Person als auch Personalität bedeutet, falls man die Subsistenz von der Substanzexistenz unterscheidet.

purus durch ihren Zutritt zur Einzelnatur wie der Punkt bei der Linie keine positive Vollkommenheit hinzufügen, um so keine wahre Zusammensetzung zu bilden; trotzdem wird sie aber uns zugleich als eine positive Realität bezeichnet, welche der Hypostase die sie vor der Einzelnatur auszeichnende Einzelnatur gibt. Nein, will man den Widerspruch vermeiden, so ist man folgerichtig gezwungen, entweder eine reale Zusammensetzung zwischen Einzelnatur und Subsistenz anzuerkennen, oder aber den realen Unterschied zwischen Einzelnatur und Hypostase mit den Gegnern der thomistischen Auffassung in Abrede zu stellen.

Ferner lehrt der hl. Thomas nicht nur, daß in den materiellen Wesen bloß eine zweifache substantielle reale Zusammensetzung vorkommt, sondern er versichert uns gerade so, daß wir in denselben weiter drei voneinander real verschiedene Realitäten antreffen und zwar das Individuum, die Wesenheit und das Sein; dagegen seien in den Engeln, in welchen das Individuum und die Wesenheit zusammenfallen, nur zwei real verschiedene Entitäten anzunehmen, die Natur und das Sein.[1] Hier hätte der

[1] In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud, sc. individuum, naturam speciei et esse. Non enim possumus dicere, quod hic homo sit sua humanitas .... Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens: unde non est in eis aliud habens quidditatem et alliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse et alliud quidditas. Dabei fällt auch der Umstand mit in die Wagschale, daß der hl. Thomas **nie** das Geschöpf aus **Suppositum** (Hypostase) und Sein zusammengesetzt nennt, sondern immer nur von einer Zusammensetzung aus Natur und Sein spricht. Das Suppositum gilt ihm formell genommen stets als das Ganze, als das Subjekt, von welchem das Sein ausgesagt wird, nicht aber etwa als die subjektive Potenz des Seins. Zwar erklärt er in 1. qu. 50. a. 2. ad 3., daß beim Engel die **subsistente** Form diese subjektive Potenz des Seins ist Daraus ziehen manche gleich den Schluß, daß er das Subsistieren und das Sein (Existieren) voneinander unterscheide, weil die schon **subsistente** Form nicht erst in Potenz zum Subsistieren sein könne; es müsse daher jenes Sein (esse, quo est) etwas anderes als das Subsistieren bedeuten. Allein der hl. Thomas sagt ebendort, das Geschöpf sei aus „was ist" und Sein (quod est et esse) zusammengesetzt. Mit Hilfe derselben Argumentation wäre es uns ein leichtes, den Beweis zu erbringen, der englische Meister unterscheide das Sein (Existieren) von dem nämlichen Sein (Existieren). Nein, sowohl jene „subsistente Form" als auch dieses „was ist" (quod est) ist als Suppositum nicht formell, sondern nur denominativ genommen aufzufassen; das Sein aber, von welchem hier überall als vom Sein der Substanz geredet wird, ist natürlich trotz der gegenteiligen Ableugnung wirklich **das**

Aquinate abermals unbegreiflicherweise die Subsistenz, falls diese als Suppositalität nach seiner Meinung etwas sowohl bei den stofflichen als auch stofflosen Geschöpfen von der Existenz real Verschiedenes wäre, irgendwie zu erwähnen vergessen; denn an dieser Stelle bespricht er nicht die reale Zusammensetzung, sondern den realen Unterschied, was allerdings nicht dasselbe ist. Nach ihm also findet zwischen der Individualität und der Wesenheit in den materiellen Substanzen keine reale Zusammensetzung statt, wohl aber ein realer Unterschied. Weil viele Schriftsteller diese Begriffe nicht genug auseinanderhalten, behaupten manche im Gegensatz zum hl. Thomas bei den stofflichen Geschöpfen eine reale Zusammensetzung zwischen Wesenheit und Individualität — und doch ist die

Subsistieren. Man vergleiche dazu z. B. de ente et essent. c. 5.: Essentia eius (sc. intelligentiae = angeli) est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo **subsistit** in rerum natura, et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est vel ex quo est et essentia. Hiermit ist das, wodurch die Kreatur formell subsistiert, das Sein d. h. die Existenz, nicht aber jener erdichtete modus hypostaticus, und infolgedessen wird vom hl. Thomas das Sein (Existieren), welches als zweiter Teil nebst der subsistenten Form (= quidditas) beim Engel erwähnt wird, als identisch mit dem Subsistieren genommen (Existenz der Substanz-Subsistenz). „Quod est" (was ist, das Seiende) als die subjektive Potenz des Seins ist wieder nur der andere Teil der Hypostase, nicht aber diese selbst. Man darf sich diesbezüglich nicht durch den Ausdruck „quod est" täuschen lassen. Dieselbe Einzelnatur heißt nämlich im Vergleich zum Sein als dessen subjektive Potenz „quod est", wird sie dagegen der Hypostase als dem Ganzen gegenübergestellt, so erscheint sie bloß als das „quo est", als dasjenige, dem gemäß das Suppositum das Sein hat. Wenn aber der hl. Thomas zuweilen beim Engel die Wesenheit mit der Hypostase gleichsetzt, so ist diese konsequente Abweichung von der realen Unterscheidung zwischen Natur und Suppositum in allen Geschöpfen lediglich seinen Grundsätzen inbetreff des Individuationsprinzipes zuzuschreiben; denn in Wirklichkeit muß doch der Satz: „Der Engel ist seine Wesenheit" ebenso richtig oder unrichtig sein wie der zweite: „Sokrates ist seine (individuelle) Natur." Der einzig stichhaltige Grund aber, weshalb sich die Hypostase (das Suppositum) von der Einzelnatur bei allen Kreaturen ohne Ausnahme real unterscheidet, ist darin zu suchen, daß die eigentliche Hypostase das aus Natur und Sein zusammengesetzte Ganze bedeutet, während die Einzelnatur eben bloß den einen Teil davon bildet. Diese Einzelnatur wird vom hl. Thomas „quod est" in Verbindung mit „esse" genannt: überall, wenn er sagt, jedes Geschöpf sei zusammengesetzt aus „was ist" und Sein, erklärt er selbst dieses „was ist" (quod est) als Natur, indem er zu jenem „quod est et esse" noch erläuternd hinzufügt „vel essentia et esse (quo est)", nie aber statt essentia den Ausdruck suppositum, hypostasis oder persona gebraucht. Falls man jene Natur — Suppositum nennt, so wird natürlich das Suppositum bloß denominativ genommen.

Wesenheit z. B. beim Menschen (humanitas) streng genommen als ein Teil (per modum partis formalis) zu betrachten und ist deshalb von den betreffenden Individualitätsprinzipien real verschieden, bildet aber mit ihnen unmöglich als ein Abstraktum eine reale Zusammensetzung — andere hingegen leugnen wieder mit der realen Zusammensetzung auch den realen Unterschied.

Die vom Kardinal Cajetan mit großem Eifer und nicht geringerem Scharfsinn vertretene Ansicht bedeutet hiermit gewiß eine Abweichung von der Lehre des hl. Thomas, der nirgend das Wort Subsistenz für Suppositalität (bezieh. Personalität) gebraucht. Nur eine Stelle könnte, soweit ich weiß, mit einigem Schein der Wahrheit dafür angeführt werden. Es ist dies c. 49. l. 4. c. gent., wo es unter anderem heißt: Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel (vgl. teilweise 3. qu. 3. a. 3. ad 1.) personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit.

Da wird die Subsistenz, wie jenes „vel" anzuzeigen scheint, der Personalität gleichgestellt und außerdem steht das Wort nicht konkret für die Hypostase (Person), sondern abstrakt, wie ebenfalls aus dem Zusammenhange erhellt, weil gesagt wird, daß der Logos die Subsistenz habe (Dei Verbum habet subsistentiam). — Nehmen wir jedoch auf das Rücksicht, was wir oben (S. 226 f.) aus dem hl. Thomas De Pot. qu. 8. a. 5. ad 13. über die Subsistenz vernommen haben, so schwindet jeder Zweifel über die eigentliche Bedeutung von Subsistenz in der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit. (Vgl auch S. 225. Anm. 2.)

Danach kann die Subsistenz, abstrakt gefaßt, nichts Relatives, nichts den einzelnen Personen Eigentümliches, wie die Personalität, sondern nur etwas in Gott Absolutes, etwas Gemeinsames bezeichnen; denn dort wird von den persönlichen Eigenschaften (proprietates personales) direkt erklärt, daß sie nicht das Prinzip des Subsistierens, der Subsistenz sind, vielmehr sollen die Persönlichkeiten oder, was in Gott das nämliche ist, die Personen von der Natur die Subsistenz haben. Wenn wir uns das vor Augen halten, so müssen wir wohl auch an dieser Stelle c. gent. die Subsistenz als Substanzexistenz deuten (subsistentia = esse subsistentis), so daß der Sinn wäre: das Wort Gottes hat sein schlechthin sogenanntes Sein, wodurch es als

zweite göttliche Person subsistiert, nicht von der menschlichen Natur, sondern es nimmt die menschliche Natur in die Gemeinschaft seines göttlichen Seins oder, was in diesem Falle gleichbedeutend ist, in die Gemeinschaft seiner Personalität auf; denn zugestandenermaßen ist nach dem hl. Thomas[1] in Christus, weil er eine Person ist, auch nur ein schlechthin sogenanntes Sein und ebenso auch umgekehrt (trahi ad unum esse completum, ad unum esse simpliciter = assumi hypostatice, vgl. 3. qu. 2. a. 6. ad 2.). Obgleich aber dieses Sein, diese Subsistenz in Wirklichkeit allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, folgt doch daraus keineswegs notwendig, daß die ganze Dreifaltigkeit Mensch geworden ist, da bei dem begrifflichen Unterschiede zwischen Natur und Person in Gott auch das Sein selbst auf zweifache Weise betrachtet werden kann, bald so wie es der Natur angehört, bald so wie es der Person eigen ist (vgl. 3. d. 6. qu. 2. ad. 2.), was allerdings für den endlichen menschlichen Verstand auf dieser Welt immer ein undurchdringliches, unbegreifliches Glaubensgeheimnis bleiben wird.

Der hl. Thomas betrachtet bei den Geschöpfen aber überall folgerichtig die Einzelnatur als die reale Potenz und das Sein als deren Akt.[2] Wie in seinem Kommentar

---

[1] Ich kann nicht dem Kardinal Cajetan (in 3. qu. 17. a. 2.) beipflichten, wenn er im Opusc. De unione Verbi incarnati diesbezüglich eine andere, abweichende Lehre zu finden glaubt, die der hl. Thomas dann zurückgezogen und stillschweigend widerrufen hätte. Auch hier wird ja dieselbe Lehre wie sonst vorgetragen. Das schlechthin sogenannte Sein ist in Christus ein einziges und zwar das ewige Sein der göttlichen Person, überdies ist aber noch ein zweites Sein (nicht Dasein) mit Rücksicht auf die angenommene menschliche Natur zu unterscheiden. Der Kardinal Cajetan irrt nun darin, daß er diese beiden Seinsarten für Sein der Existenz (esse actualis existentiae) ausgibt, was aber dort nicht gesagt wird, sondern eher ausdrücklich das Gegenteil davon; so z. B. a. 1. ad 10: Esse est et personae subsistentis et naturae, in qua persona subsistit, quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personae Verbi incarnati est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae. (Vgl. dasselbe 3. qu. 17. a. 2. und ibid. ad 1.) Eine andere Frage wäre freilich, ob diese Schrift dem hl. Thomas zuzuschreiben sei. Ich wenigstens für meine Person trage Bedenken, mich für ihre Echtheit zu erklären. Nicht so sehr die Verschiedenheit in der Lehre, als die dem englischen Meister fremde Ausdrucksweise und die ungewöhnliche Art der Beweisführung scheinen mir auf einen andern Ursprung hinzuweisen.

[2] P. Felchlin a. a. O. S. 93 betont, daß sich nach dem hl. Thomas Potenz und Akt bei den Engeln im Vergleich zu den stofflichen Dingen nur der Analogie nach vorfinden. „Denn im Anschlusse an Aristoteles

de Hebd., so nennt er auch noch an zwei Stellen den Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in der Kreatur ausdrücklich einen realen, nämlich in q. 27. de Verit. a. 1. ad 8. und 1. d. 19. q. 2. a. 2., niemals aber leugnet er dies.

Was P. Felchlin (a. a. O. S. 428 f.) aus dem Kommentar zum Werke über die göttlichen Namen dagegen anführt, beruht auf einem Mißverständnisse. Man braucht sich bloß den Zweck, welchen sich der hl. Thomas dort mit dem Dionysius vorgesetzt hat, vor Augen zu halten, um seine Worte richtig zu verstehen. Er schreibt ja gegen die getrennt von den materiellen Wesen subsistierenden platonischen Ideen. In seinem Kommentar erklärt er nun den Dionysius dahin, daß dieser zwar mit den Platonikern das Leben an sich, die Weisheit an sich und dergleichen losgetrennt von den erschaffenden Dingen angenommen, aber abweichend von ihnen dieselben der Wahrheit gemäß in Gott verlegt habe. Dann sagt er weiter: Cum ergo dicitur per se vita secundum sententiam Dionysii dupliciter intelligi potest. Uno modo secundum quod importat discretionem vel separationem realem, et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem, et sic per se vita est ipsa vita, quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis.

---

bemerkt der hl. Thomas ausdrücklich, daß Potenz und Akt das Seiende schlechthin teile und nicht bloß im eigentlichen, sondern auch im analogen Sinne zu nehmen sei." Jenes vom Autor selbst hervorgehobene „nicht bloß im eigentlichen Sinne" ist nicht ganz zutreffend und richtig, indem es eine Andeutung enthält, daß im Engel jene Zusammensetzung aus Potenz und Akt, quod est und quo est im uneigentlichen Sinne zu fassen sei. Davon wird man beim hl. Thomas bezüglich dieser Zusammensetzung umsonst irgend eine Spur suchen, nur inbetreff der Zusammensetzung aus Stoff und Form sagt er begreiflicherweise dies wirklich. Also Potenz und Akt kommen bei den Engeln im Vergleich zu den materiellen Substanzen, wie auch das ganze Sein überhaupt, wohl analog, nicht aber bloß im uneigentlichen Sinne vor. Über die Lehre von der Analogie vgl. Cajetan: De nominum analogia und Ferrar. in lib. 1. cont. gent. c. 34. Wir haben in solchen Fällen entweder eine Analogie der Ungleichheit (analogia inaequalitatis), wobei logisch genommen die termini als eindeutig (univoci) zu bezeichnen sind, oder wenigstens eine analogia proportionalitatis im eigentlichen Sinne.

Im Streite mit den Platonikern handelte es sich nicht um die nähere Bestimmung des Unterschiedes von Wesenheit und Sein, sondern einzig darum, ob die Wesenheiten, die Ideen der Dinge real geschieden, getrennt sind, wie die Platoniker annahmen, oder nicht (de discretione vel separatione reali aut secundum rationem). Der heil. Thomas meint nun, nach der Lehre des Dionysius müsse man beides annehmen: von einem Gesichtspunkte aus betrachtet, seien die Seinsprinzipien von den Dingen real getrennt, als solche seien sie aber nicht als die in sich subsistierenden Ideen Platons in eine Mehrzahl von Prinzipien aufgelöst zu verstehen, sondern Dionysius verlege sie richtig zusammen in ein Prinzip und dieses sei Gott; betrachte man dagegen das Leben an sich, die Weisheit an sich usw., insofern sie nicht real getrennt von den individuellen Dingen subsistieren, so sind darunter das Leben, die Wahrheit, welche in den Dingen sich befinden und somit von ihnen nicht real, sondern bloß durch die Abstraktion des Verstandes geschieden sind (vita, quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus) zu verstehen.

Als ob der hl. Thomas schon im voraus die falsche Deutung geahnt hätte, fügt er zum Worte discretio noch das bestimmtere, erläuternde separatio hinzu. Daß aber das folgende: „non distinguitur secundum rem" mit: „ist nicht real gefordert, getrennt" zu übersetzen ist, erhellt bis zur Evidenz daraus, daß nicht bloß das Leben an sich vom Lebenden als nur begrifflich getrennt angesehen wird, sondern geradeso auch die Weisheit inbezug auf die weisen Geschöpfe: et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis. Ich glaube aber, P. Felchlin wird gewiß nicht dem hl. Thomas eine Lehre zumuten, wonach die Weisheit von den weisen Geschöpfen bloß begrifflich und nicht real unterschieden wäre und ebenso alle einfachen Akzidenzien von der sie tragenden Substanz, nachdem doch der hl. Thomas von einer dergleichen Meinung bei einem anderen Anlasse so urteilt: Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia (de spirit. creat. a. 11. ad 1). Aber selbst abgesehen davon, der hl. Thomas kann überhaupt hier nichts über den Unterschied zwischen Wesenheit und Sein lehren, weil an diesem Orte nicht einmal die Rede davon ist.

Wie kann aber der hl. Thomas, so wird vielleicht jemand fragen, die Worte gebrauchen: vita non „distinguitur“ secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus, falls sich der Streit mit den Platonikern in der Tat nur um die reale Trennung, nicht um die reale Unterscheidung dreht?

Vor allem ist es gar nicht schwer, den richtigen Sinn sowohl aus dem ganzen Zusammenhange als auch noch besonders aus dem Ausdrucke discretio vel separatio zu fassen. Dann ist es aber bei den Kirchenvätern nicht so ungewöhnlich, von einer Unterscheidung, die bloß in unserem Denken bestehe, zu sprechen, wo sie die begriffliche Scheidung meinen, die sie der realen Trennung, nicht aber der realen Unterscheidung entgegensetzen. Patres affirmant, sagt Hurter S. J. in seinem — trotz der Abweichung in den einschlägigen Partien über die vorwürfige Frage — ausgezeichneten Schulbuche,[1] naturas in Christo non separari, sed tantum distingui, imo secerni solum posse *κατὰ θεωρίαν* secundum mentis considerationem. Haec vero doctrina non favet errori monophysitarum: nam ab illis quoque proponitur, qui huic haeresi gravissime restiterunt. Sciendum enim est distinctionem secundum considerationem opponi quidem distinctioni reali, subinde tamen etiam divisioni. Dies ist ebenso ein Fall, wo der hl. Thomas die begriffliche Unterscheidung nicht im Gegensatze zur realen Unterscheidung, sondern im Gegensatz zur Trennung gebraucht. —

Bisher waren wir bestrebt, die Lehre des hl. Thomas objektiv aus der Urquelle selbst, aus seinen Werken zu entnehmen, seine wirkliche Ansicht ohne irgend eine vorgefaßte Meinung aus seinen eigenen Worten nach den dafür geltenden Gesetzen und Regeln zu bestimmen. Wir haben dabei das Bewußtsein, wissentlich und absichtlich keine Schwierigkeit stillschweigend übergangen zu haben. Ob uns die versuchte Lösung überall gelungen, darüber zu urteilen steht natürlich nicht uns zu. Aber das können wir mit gutem Gewissen behaupten, daß unsere Bemühung nie dahin ging, aus den Äußerungen des englischen Lehrers mit Gewalt irgend eine Auffassung herauszulesen, oder sie gar ihnen unterzuschieben; unsere Gewohnheit ist es nicht, mit den Schriftstellern nach Prokrustesart zu verfahren.

[1] Comp. Theol. Dogm. ed. 8. tom. II. p. 390 sq.

In dieser Richtung glauben wir in der ganzen Abhandlung die so sehr notwendige, echt wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit immer gewahrt zu haben. Wir brauchen kaum zu bemerken, daß wir nicht die Voraussetzungslosigkeit der Modernen meinen, denen dieses Wort mit Voreingenommenheit gegen das Christentum, mit Haß, Abneigung oder zum mindesten Gleichgültigkeit der geoffenbarten Wahrheit gegenüber gleichbedeutend ist. Wir wollen bloß sagen, daß wir den hl. Thomas gelesen und gedeutet haben, ohne uns zu diesem Zwecke irgendwo, sei es bei der einen oder der anderen Schule fremde Brillen ausgeliehen zu haben; denn nur so können die verschiedenartigen Einseitigkeiten vermieden oder glücklich überwunden werden.

Wir beabsichtigten schon mit den vorausgehenden Erörterungen unseren Aufsatz abzuschließen, allein gerade um zu zeigen, es sei uns lediglich daran gelegen, die Wahrheit zu suchen und womöglich sie auch aufzufinden, wollen wir da noch eine Schwierigkeit erwähnen, die gegen unsere Deutung des „quod est" inbezug auf die Engel erhoben werden könnte. Es möchte nämlich vielleicht jemanden ein Zweifel an der Richtigkeit unserer Auslegung deswegen aufkommen, weil danach der heil. Thomas in seinem Kommentar de Hebd. einen realen Unterschied selbst bei den stofflosen Geschöpfen zwischen dem quod est und quo est annehmen soll, wo er doch sonst sehr oft ausdrücklich lehrt, daß in allen immateriellen Dingen das Suppositum, zu dessen Begriffe auch das Sein irgendwie mitgehört, die Wesenheit sei und mithin bei den Engeln in jeder Art nur ein Individuum möglich sei. Es scheine doch nicht das alles miteinander in Einklang zu stehen, es müsse hier also eine Lücke, wenn nicht gar ein Widerspruch in der betreffenden Lehre erkannt werden.

Wir erwidern darauf, daß die besagte Einrede auf keinen Fall mit Recht gegen unsere Deutung gerichtet sein kann; denn wir haben oben nachgewiesen, daß der hl. Thomas ohne allen Zweifel an anderen Stellen ebenfalls dieselbe Lehre vorträgt, und wir haben uns auch des näheren geäußert, wie sich die Worte des hl. Thomas, wenn er die Identität zwischen Suppositum und Natur in den immateriellen Geschöpfen sich scheinbar widersprechend bald behauptet, bald leugnet, unseres Erachtens im

Sinne des thomistischen Systems am besten, soweit es eben möglich ist, miteinander vereinbaren lassen. Unsere Auffassung ist also genug durch die angeführten Tatsachen begründet und vollkommen gerechtfertigt.

Anders verhält sich allerdings die Sache, wenn man nicht so sehr die den Aussprüchen des hl. Thomas geltende Erklärung inbetracht zieht, als vielmehr die erwähnte Ansicht an und für sich einer vorurteilslosen Kritik unterwirft, indem man sie nämlich inbezug auf ihre innere Wahrheit prüft, ob sie in sich richtig ist oder nicht.

Um unserem darin zugrunde liegenden Gedanken einen präzisen Ausdruck zu verleihen, stellen wir die Frage, ist wirklich bei allen stofflosen Wesen und nicht etwa bloß bei Gott das Suppositum in solchem Sinne die Wesenheit selbst, daß daraus mit absoluter Notwendigkeit jene Lehre folgt, bei den Engeln lasse jede Art nur ein Individuum zu? Welches Hindernis, wenn es ein solches gibt, steht der Vervielfältigung der Einzelwesen in einer und derselben Art bei den immateriellen erschaffenen Substanzen überhaupt im Wege, so daß das Gegenteil davon d. i. ihre Vermehrung bei der spezifischen Wesenseinheit einen Widerspruch enthielte?

Ganz richtig führt der hl. Thomas in unserem Kommentar de Hebd., wie wir gesehen haben, dieselben Gründe an, um sowohl die Wahrheit zu beweisen, daß in Gott als in dem schlechthin einfachen Dinge quod est und quo est sich nur begrifflich unterscheiden, als auch dann die andere, daß es nur ein einziges schlechthin einfaches Wesen geben kann; der Grund ist nämlich der, weil Gott das Sein ist, das Sein als solches aber in seinem Begriff nichts Fremdartiges enthält und auch für kein Akzidens empfänglich ist, kein Akzidens in sich aufnehmen, in sich haben kann.

Auf denselben Grund beruft er sich auch sonst, um nachzuweisen, daß in allen, selbst immateriellen Geschöpfen das Suppositum und die Wesenheit real unterschieden sind, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscunque res non est suum esse [quodl. 2. a. 4. ad 2]). Deswegen also, weil Gott das Sein ist, müssen sich in ihm auch Hypostase und Natur bloß begrifflich unterscheiden und kann es ferner nur einen Gott geben; ebendarum aber ist, wie wir glauben,

anderseits aus dem entgegengesetzten Grunde[1] bei wesentlicher Aussage in allen Geschöpfen ein realer Unterschied zwischen Suppositum und Wesenheit anzunehmen und ebenso ist die Möglichkeit der Vervielfältigung der Einzelwesen bei derselben Art und Wesenheit vorhanden, weil sich auch in den stofflosen Kreaturen außer der Wesenheit noch viel anderes vorfindet, was ein Individuum vom anderen unterscheiden kann. Der heil. Thomas selber lehrt in a. 8. de spir. creat.: manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens; conveniunt enim in natura et differunt secundum principia individuantia et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Wo könnte da eine absolute Unmöglichkeit derselben Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit innerhalb einer Art betreffs der Engel ihren Grund haben, wo doch die einzelnen Engel in einemfort verschiedenartigen Veränderungen unterworfen sind, ohne dadurch ihre wesentliche

[1] Nach jenem bekannten Grundsatze: Si affirmatio est causa (sc. propria) affirmationis, negatio est causa negationis — et e converso. Unter dieser Voraussetzung könnte man nur von der göttlichen Person aussagen, sowohl daß sie ihr Sein, als auch daß sie ihre Natur ist (Deus est suum esse et sua deitas); was aber den Engel betrifft, müßte beides verneint werden (angelus neque est suum esse neque sua quidditas). Bloß auf solche Weise wird jener **wirkliche** Widerspruch, von welchem hier die Rede ist, aus der thomistischen Lehre beseitigt. Es ist sonst unmöglich, dem Dilemma zu entgehen: Entweder ist beim Engel das Suppositum von der Wesenheit real verschieden oder nicht. Im ersten Fall kann die Wesenheit vom Engel nicht (in recto) ausgesagt werden und wäre hiermit der Satz: „Der Engel ist seine Wesenheit" falsch, im zweiten dagegen wird dadurch selbstredend die thomistische Ansicht vom realen Unterschiede zwischen Hypostase und Natur bei immateriellen Geschöpfen aufgegeben. Hier scheitert unbedingt **jeder** Vermittelungsversuch. Ferner gibt es zwischen der sachlichen und der begrifflichen Unterscheidung ebensowenig irgend eine Mittelart, mag man sie schon distinctio formalis, modalis oder virtualis heißen, wie zwischen der realen und der logischen Zusammensetzung (etwa die „metaphysische"). Endlich sehe ich außerdem keinen triftigen Grund, weshalb es (selbst die thomistische Anschauung über das Individuationsprinzip vorausgesetzt) erlaubt sein sollte zu sagen: der Engel ist seine Wesenheit, nicht aber gerade so z. B. Sokrates ist seine (individuelle) menschliche Natur, wo doch jener Zusatz: „seine" (individuelle) bei der menschlichen Natur nicht minder die Individuationsprinzipien einschließt und die Einzelnatur von der menschlichen Wesenheit im allgemeinen unterscheidet, als beim Engel die Artprinzipien schon an sich die numerische Einheit bestimmen würden. Sonst aber muß das Verhältnis der Hypostase zur Einzelnatur, was die Aussage anbelangt, bei allen Geschöpfen dasselbe sein. — Gesetzt den Fall, die zweite göttliche Person hätte eine Engelsnatur hypostatisch angenommen,

Eigentümlichkeit einzubüßen? Was der hl. Thomas weiter nach jenen Worten sagt, ist gewiß kein zwingendes Argument.

Nur dort, wo nicht allein die stoffliche Materie fehlt, sondern wo es überhaupt keine Potentialität und keine Veränderung gibt, d. h. bei der reinen wesentlichen Wirklichkeit (actus purus), nur dort, sage ich, können wir der Wahrheit gemäß sowohl die vollkommene *reale* Identität zwischen Hypostase und Natur, aber geradeso auch die Möglichkeit bloß eines einzigen Einzelwesens in dieser Substanz behaupten. Der Versuch, den Dr. M. Gloßner, gegen P. Palmieri das Gegenteil zu erweisen, unternommen hat,[1] ist nicht gelungen.

Wohlgemerkt, wir sagen keineswegs, daß Dr. Gloßner den hl. Thomas diesbezüglich etwa nicht richtig verstanden hätte; nicht gegen seine Deutung haben wir irgend welche Bedenken, sondern, wir sagen es rund heraus, gegen die Lehre an und für sich.

Ich weiß, man wird mir sicherlich entgegenhalten, das Individuationsprinzip sei nach dem hl. Thomas und seiner ganzen Schule nur die Materie. — Aber ich wiederhole es, das leugne ich ja nicht, ich kenne in dieser Hinsicht alle die Fäden, welche die einzelnen Lehrpunkte gegenseitig verbinden, sehr gut und bin mir ebenfalls

---

so könnte von ihr wohl nicht behauptet werden, sie (die göttliche Person) sei nach der Einigung ihre Engelsnatur oder sei ein Zweifaches (persona divina est sua angelica natura vel est duo [als Neutrum = duo individua, non duo supposita]), was aber trotzdem eine notwendige Folge aus dem Satze wäre: der Engel ist seine Wesenheit. Ja, aus dem früher erwähnten Grunde, daß nämlich das Verhältnis der Hypostase zur erschaffenen Einzelnatur überall inbetreff der Aussage das gleiche sein muß, lassen sich sogar *die* eine Inkonsequenz zu schulden kommen, welche einerseits den Lehrsatz: „der Engel ist seine Wesenheit" als richtig billigen, anderseits aber in der Christologie die allerdings an sich falsche Behauptung: „Christus ist seine (individuelle) Menschheit, bezieh. ist ein Zweifaches" zurückweisen. Tatsächlich aber darf die göttliche Natur *allein* von ihrer Person (in recto) ausgesagt werden, *weil nur sie* sich von ihrem Suppositum *bloß begrifflich* unterscheidet. — Will man den *realen* Unterschied zwischen Suppositum und Natur in den Geschöpfen aufrechterhalten, so ist die hier gegebene Lösung der vorwürfigen Frage in der thomistischen Lehre *kritisch* die einzig mögliche. Jeder andere bloß *kommentatorische* Deutungsversuch vermag höchstens mit mehr oder weniger täuschenden Worten den übrigbleibenden Widerspruch zu verdecken. So ist auch in der von uns oben (S. 214 ff.) erörterten Erklärung das suppositum denominative sumptum eben kein *eigentliches* Suppositum, sondern die Einzelnatur als Subjekt d. h. subjektive *Potenz* des Seins und daher *nur ein Teil* der Hypostase.

[1] Dies. Jahrb. I. Bd. S. 183 ff.

dessen bewußt, daß dann mit jener Annahme zugleich auch der Grundsatz, nur die Materie könne Individiuationsprinzip sein, als ihre notwendige Voraussetzung, in der sie einzig und allein wurzelt, der unerbittlichen Folgerichtigkeit zum Opfer fallen müsse. Eine weitreichende Schwierigkeit ist es, die uns da beschäftigt, indem sie eine bedeutende Bresche in das Lehrgebäude der thomistischen Schule schlägt. Deshalb kann man aber die gegenteilige Lehre, wonach die Möglichkeit mehrerer Einzelwesen einer Art auch bei den Engeln zugegeben wird, wohl nicht mit Berufung auf die materia signata als Individuationsprinzip ohne petitio principii widerlegen. Es scheint schon im voraus dringend geboten, vor einem solchen Fehlschlusse zu warnen, da unter den obwaltenden Umständen die Gefahr gerade auf diese Art und Weise sich über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen oder, besser gesagt, hinwegzutäuschen sehr nahe liegt.

Ich möchte nur noch auf einen Punkt die Aufmerksamkeit des Lesers lenken, wie vorsichtig nämlich der hl. Thomas immer den Beweis für die Einzigkeit Gottes führt. In 1. d. 2. q. 1. a. 1. zieht er zu diesem Behufe noch die Lehre von der Materie als Individuationsprinzip herbei, aber schon da schließt er nicht einzig und allein aus dem Mangel der Materie in Gott auf seine Einzigkeit; denn er sagt: Quidquid est eiusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicuius potentialitatis . . . . . Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale et sic ens diminutum et dependens ad aliud: quod est contra rationem primi entis. Es ist der Mangel aller Potentialität in Gott, der für ihn entscheidend ist.

In c. 42. cont. gen. lib. 1. erwähnte er schon den Mangel an Materie nur nebenbei, indem er selbst in jenem einzigen Beweisgrunde, wo er dies tut, mehr die Unmöglichkeit einer wesentlichen oder akzidentalen Verschiedenheit betont: Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque; oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiam rerum essentialium neque accidentalium, ut supra ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem.

In 1. q. 11. a. 3. läßt er bei der Beweisführung in corp. art. die Materie schon ganz weg, nur bei der Beantwortung des zweiten Einwandes erscheint noch die Materie als Prinzip der Zahl.

Selbstverständlich will ich damit nicht etwa andeuten, der hl. Thomas sei irgendwann von seiner diesbezüglichen Anschauung in der Lehre über das Individuationsprinzip abgewichen — das Gegenteil davon liegt ja für jeden, der nur einige Vertrautheit mit seinen Schriften besitzt, zu offenbar auf der Hand — sondern bloß dies möchte ich damit zeigen, daß er selbst nicht gar zu großes Gewicht auf das Individuationsprinzip der Materie in der Frage über die Einzigkeit Gottes legt und das auch mit vollem Rechte.

Es hat trotz der Zurückweisung, die einer derartigen Anklage durch Dr. Gloßner zuteil wurde, doch den Anschein, in der Beweisführung für das Individuationsprinzip der Materie, insofern jene Beweiskraft haben soll, unterlaufe eine Art von Zweideutigkeit (aequivocatio); denn entweder wird die abstrakte Form, die losgelöst vom Stoffe nur eine einzige sein kann, wirklich im Gegensatze zum Konkreten, nicht bloß zum Materiellen genommen, und als solche kann sie unmöglich existieren, so z. B. ist die menschliche Natur (humanitas), die Weiße (albedo) als solche freilich eine einzige, aber auch zum Existieren außerhalb der denkenden Vernunft unfähige Form, eben weil das Abstrakte als solches alles das und nur das ist, wodurch ein Ding etwas ist; als solches drückt es die betreffende Wesenheit allein aus, kann aber deshalb als etwas Existenzunfähiges von der Allmacht Gottes nicht ins Dasein gerufen werden, da es der Natur des Geschöpfes widerstreitet, ohne Akzidentien zu sein; — oder man nimmt sonst die Materie im zweideutigen Sinne als Potenzialität überhaupt, wie z. B. der hl. Thomas de spirit. creat. a. 1. meint, in einem solchen Sinne könne man behaupten, der Engel sei zusammengesetzt aus Materie und Form und dann hinzufügt: si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.[1] Sonst aber verliert die Schlußfolgerung ihre Beweiskraft.

[1] In diesem uneigentlichen Sinne kann man auch beim Engel von Material- und Formalursache sprechen, weil er aus quod est und quo est zusammengesetzt ist. Im eigentlichen Sinne aber verdient nur

Sollte es jemandem gelingen, für diesen gordischen Knoten eine glückliche und befriedigende Lösung zu finden, so wird das gewiß niemanden eine größere Freude bereiten als mir. Andernfalls wären wir gezwungen, den für alle Philosophen geltenden Spruch auf den hl. Thomas anzuwenden: Amicus Thomas, sed magis amica Veritas.

Berichtigungen:

Bd. XVIII. S. 411 Z. 12 statt du**a**bus lies du**o**bus
Bd. XIX. S. 56 Z. 2 st. Secund**u**m l. Secund**a**m
S. 195 Z. 14 st. subs**i**tit l. subs**is**tit
S. 197 Z. 26 rechts st. s**u**m l. s**uu**m
S. 202 Z. 32 st. **Wahr**heit l. **Wesen**heit
S. 207 Z. 15 st. De**s** l. De**r**
S. 210 Z. 10 st. de**n** l. de**r**
S. 219 Z. 30 st. omnino**,** l. omnino

S. 206 Z. 1 muß es statt aliquid wohl aliquod heißen, was viel natürlicher lautet, obgleich alle mir zu Gebote stehenden Ausgaben wirklich „aliquid" haben.

---

die forma partis bei den stofflichen Substanzen den Namen: Formalursache. Diese heißt in der oben (S. 209 f.) erläuterten Bedeutung ein Seinsprinzip (quo est, principium essendi, principium subsistendi), während das Formalprinzip des Seins, wodurch alle Dinge formal existieren, ihr Sein selbst ist. Dagegen ist die von manchen Autoren weiter gestellte Frage über die Formalursache des Daseins in der Lehre des hl. Thomas ganz und gar zweck- und sinnlos. Werden dann die Engel auch formae per se subsistentes genannt, so bezeichnet jenes „per se" natürlich nicht das Formalprinzip des Seins (Subsistierens), sondern man will damit nur die Zusammensetzung aus Materie und Form bei ihnen als puren Geistern (formae separatae) ausschließen, wie anderseits der hl. Thomas durch seine Bemerkung inbetreff der menschlichen Seele: anima humana habet esse subsistens (vgl. oben S. 203 und 1. q. 90. a. 2. ad 2.) nur den Unterschied zwischen der forma subsistens und den anderen stofflichen Formen anzudeuten beabsichtigt, wofür wir den genauen Ausdruck in folgender Erklärung, die wir zur angeführten Stelle hier nachtragen, finden: Rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse, in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens (sc. anima est subsistens et esse eius est id in quo subsistit). De Pot. q. 3. a. 9.

DIE MENSCHLICHE FREIHEIT UND DIE FREIHEIT DER WISSENSCHAFT.[1]

Rektoratsrede, gehalten von Dr. Georg Demkó, o. ö. Prof. des Kirchenrechtes, Rektor der königl. ung. Universität zu Budapest für das Jahr 1904/1905.

AUS DEM UNGARISCHEN ÜBERSETZT
VON FR. PAUL PALUSCSÁK O. PR.

Hochgeehrte akademische Versammlung!

Anbetung Gott dem Herrn, von dem wir alle abhängen, und in dessen Hand wir alle sind, ob wir es wollen oder nicht. Ehrerbietung seinen Stellvertretern auf dieser Welt, wie in geistlichen, so auch in den vergänglichen, irdischen Dingen. Besonders demütige Ehrerbietung und unwandelbare Treue unserem obersten Herrn, unserem apostolischen ungarischen König. Hochachtung und Gehorsam den Trägern und Administratoren der gesetzlichen öffentlichen Gewalt. Aufrichtiges, unbegrenztes und volles Vertrauen und Liebe zu meinen Kollegen. Gleiches Vertrauen, gleiche Hochachtung und die nämliche wohlwollende Liebe den Ämtern der Universität gegenüber. Gerechtigkeit, Billigkeit, bester Wille, väterliche Liebe, festes Vertrauen für die akademische Jugend. Alle meine Gedanken, jeder Schlag meines Herzens der für dieses Jahr meiner Fürsorge und meinem Schutze anvertrauten Budapester königl. ung. Universität, unserem höchsten Kulturfaktor. Das ist meine Devise.

Von diesen Gefühlen durchdrungen übernehme ich von meinem hochverdienten Vorgänger im Rektoramte das Symbol der höchsten akademischen Würde, die goldene Rektorskette und besteige den Rektorstuhl, welchen ich nicht gesucht, auf welchen mich — kraft unserer Autonomie — das Vertrauen meiner Kollegen, das mir teuerer als Gold ist, erhoben hat. Empfangen Sie, meine hochverehrten Kollegen, für Ihr mir entgegengebrachtes

[1] Az ember szabadsága és a tudomány szabadsága. Beszéd, melylyel stb . . . Dr. Demkó György. Budapest. Magy. kir. tud. egyetemi nyomda. 1904.

unschätzbares Vertrauen den aufrichtigsten Ausdruck meiner innigsten Dankbarkeit. Als Erwiderung und Unterpfand meines Dankes verspreche und gelobe ich, daß ich die hohe Würde des Rektoramtes nur in der treuen und opferwilligen Erfüllung der Pflichten gegen Kollegen und Untergebene suchen werde. Mit dem Rechte, das mir zu Gebote steht, und den Pflichten, die mir obliegen, will ich nur für andere, für das Wohl der mir anvertrauten geistigen und materiellen Kulturinteressen arbeiten und wirken.

Hochgeehrte Versammlung! Entsprechend dem traditionellen Gebrauche bei der Übernahme des Rektoramtes, bitte ich für kurze Zeit um das Wort, um über die unbeschränkte Freiheit, welche unsere alles übertreibende Zeit großgezogen, und in Verbindung damit über die unumschränkte Freiheit der Wissenschaft einige ernste Worte zu sagen. Betrachten wir die Wahrheit nach allen Seiten hin. Bevor ich aber zur Lösung meiner Frage schreite, glaube ich die Zustimmung der hochverehrten akademischen Versammlung für mich erbitten zu dürfen, vor dem verdienstvollen Rektor und vor den Senatsmitgliedern des vorigen Schuljahres die Universitätsfahne zu senken und meinem Vorgänger für seine allgemein anerkannte „energische" und „taktvolle" Amtsführung, — welche der Universität wie auch der akademischen Jugend nur zu Nutzen gereichte, — den aufrichtigsten Dank auszusprechen. Ich danke auch den Senatsmitgliedern des vorigen Schuljahres für den Eifer, mit welchem sie meinen Vorgänger unterstützt haben.

Auf den früher erwähnten Gegenstand meiner Rede übergehend, will ich sprechen:

1. über die menschliche Freiheit in allgemeinen und in Verbindung damit

2. über die vernünftige, maßvolle Wissenschafts- und Lehrfreiheit.

I.

Eine der bedeutungsvollsten Errungenschaften des soeben vergangenen XIX. Jahrhunderts, mit welcher es die Menschheit beglücken wollte, ist die Freiheit. Freiheit auf allen Gebieten. Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Kultusfreiheit, Redefreiheit, Preßfreiheit, freies Versammlungsrecht, Freiheit in der Wissenschaft und in der Kunst, freie Konkurrenz auf dem Gebiete des Ackerbaues,

der Industrie, des Handels und des Gewerbes; dies sind jene modernen Schlagwörter, unter welchen Wahrheit und Irrtum, Tugend und Laster ihre Ware für den Weltmarkt der geistigen und materiellen Kulturgüter gleichzeitig hervorbringen und feilbieten.

Die Freiheit ist eine der schönsten und wertvollsten Gaben Gottes, wodurch er den Menschen, sein edelstes Geschöpf, zum Könige und Herrn der sichtbaren Welt gemacht, aber mit der Bedingung, daß der Mensch, welcher über alles herrscht und alles zu seinem eigenen Dienste verwendet, gegen seinen Schöpfer sich dankbar und gehorsam erweise, seinem höchsten Herrn frei diene und dadurch für sich vor Gott Verdienste erwerbe.

Anderseits ist es auch sicher, daß es kaum eine Frage gibt, in welcher eine größere Begriffsverwirrung herrschen würde, als eben in der Frage über die Freiheit des Menschen.

Woher diese Begriffsverwirrung?

Daher, daß manche, wie die auf dem Boden des Materialismus stehenden Deterministen, welche die Zweck- und Gesetzmäßigkeit der Freiheit mit ihrer Notwendigkeit identifizieren, die freie Bestimmung und den freien Willen des Menschen leugnen. Andere, auf Grund des Rationalismus den Begriff des freien Willens und der Willkür verwechselnd, übertreiben die Freiheit des Menschen bis zur Gesetzlosigkeit und vollkommenen Ungebundenheit. Beide Extreme sind unrichtig. Die Wahrheit jedoch liegt in der Mitte.

Gott hat den Menschen frei erschaffen, damit er sein letztes Ziel mit vernünftig freiem Willen verdiene und erlange. Das Ziel und die Aufgabe des Menschen ist ein doppeltes. Sein höchstes und erstes Ziel ist, die Ehre Gottes anzuerkennen und zu verbreiten. Diesen höchsten Zweck erreicht Gott der Herr im Menschen und durch den Menschen, und zwar unter allen Verhältnissen, ob der Mensch will oder nicht. Will er es, dient er Gott dem Herrn, ist er ihm gehorsam, so wird er dafür schon hienieden glückselig und wird auch einst selig im anderen Leben. Will er es nicht, verweigert er Gott den pflichtmäßigen Gehorsam und Dienst, so wird er dafür schon in diesem Leben gestraft und wird auch einst im Jenseits zur Rechenschaft gezogen werden. Auch die Hölle verkündet die Macht und Herrlichkeit Gottes.

Das zweite Ziel des Menschen ist, seine eigene Glückseligkeit in dieser Welt zu verwirklichen, sie aber auch für die Ewigkeit zu sichern und zwar dadurch, daß er seine Abhängigkeit von Gott anerkennt und sich ihm aus freien Stücken unterwirft. Der Mensch muß sogar in seiner eigenen Glückseligkeit Gott dem Herrn dienen und dadurch die Ehre Gottes verbreiten. Dieses genannte Ziel ist auch Endzweck des Menschen, aber nicht sein höchstes, sondern nur sekundäres Ziel, weil es dem Höchsten untergeordnet ist.

Dieser sekundäre Zweck des Menschen ist nicht etwas Unbedingtes, sondern etwas Bedingtes. Die Bedingung ist, daß der Mensch Gott dienen wolle, nach Glückseligkeit strebe und dafür Verdienste erwerbe. Wenn diese Bedingung nicht vorhanden ist, dann kann von der Erlangung der Glückseligkeit gar keine Rede sein. Wenn aber diese Bedingung gesetzt ist, wenn nämlich der Mensch im Walten und Wirken der Natur Gottes Güte erkennt, ihn dafür preist, ihm freiwillig dient und gehorcht, dann wird er ewig glückselig. Darum verlieh Gott dem Menschen den vernünftigen freien Willen.

Betrachten wir nun jetzt näher: Wie ist die Willensfreiheit zu verstehen? Worin besteht die Freiheit des Menschen?

* * *

Die Freiheit des Menschen besteht darin, daß ihm sein selbstbewußter Wille in allen vernünftigen Handlungen, frei von jeglichem inneren oder äußeren Zwang, und sogar gegen diesen, aus eigener innerer Selbstbestimmung dazu bewegt, entweder Zielbewußtes zu tun oder nicht zu tun, entweder so oder anders zu handeln.

In unseren bewußten Handlungen sind wir also innerlich wie äußerlich von jeglicher Notwendigkeit oder jeglichem Zwang frei. Äußerlich sind wir frei von dem physischen Zwange. (Libertas a coactione.) Diese äußere Freiheit ist aber noch nicht die wahre Freiheit, noch weniger der freie Wille. Sie ist nur Freiheit im weiteren Sinne des Wortes, denn eine solche Freiheit gebührt auch einem aus dem Käfig entflohenen Vogel. Sogar von den leblosen Dingen sagen wir in gewissem Sinne, daß sie äußerlich frei sind, wenn ihnen nämlich kein äußerliches

Hindernis im Wege steht. So hat z. B. das Wasser freien Lauf.[1]

Der Mensch ist aber auch frei von der inneren Notwendigkeit, nämlich von dem Instinkt. (Libertas a necessitate ab intrinseca determinatione ad unum.) Der Mensch ist auch innerlich frei, weil er in seinen bewußten Handlungen, durch seinen vernünftigen Willen über den Instinkt herrschen kann, was wir weder von dem Vogel, der aus dem Käfig entflohen, noch weniger aber von den leblosen Dingen behaupten können.

Aber selbst diese innere Freiheit, welche dem Menschen gebührt, macht den vollkommenen Begriff der menschlichen Willensfreiheit noch nicht aus. Bis jetzt kennen wir nur den negativen Begriff der Freiheit; die Freiheit des Menschen hat aber auch eine positive Seite, einen positiven Inhalt.

Was bildet also das innerste Wesen der menschlichen Freiheit? Der innere, freie, vernünftige Entschluß.

Dieser Entschluß hat folgenden psychologischen Entwicklungsgang. Als mit vernünftigem und freiem Willen begabte Wesen sind oder können wir in unseren bewußten Handlungen ebenso gegen den äußeren Zwang wie auch der inneren Notwendigkeit, dem Instinkte gegenüber subjektiv gleichgültig bleiben. Dies ist die wahre Freiheit, die rechte Willensfreiheit, vermöge welcher wir die Motive unserer bewußten Handlungen wägen, vergrößern, vermindern oder ganz und gar ablehnen können. Es steht auch in unserer Macht, gegen sie zu handeln, aber auf eigene Verantwortung hin. Kurz, wie der hl. Thomas v. Aquin sagt: „Vermöge unseres freien Willens sind wir Herren unserer Handlungen". (C. Gentes l. I. c. 68.) Die guten oder die bösen Folgen unserer Handlungen müssen wir auf uns nehmen und dafür Rechenschaft ablegen.

Der Mensch als ein mit Vernunft begabtes Wesen ist imstande, die Dinge von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu betrachten und zu beurteilen. Dadurch unterscheidet sich sein Erkenntnisvermögen von der rein sinnlichen Erkenntnis der Tiere, ferner dadurch, daß seine Erkenntnis bewußt, jene der Tiere aber, von dem äußeren Einfluß abhängend, notwendig und unbewußt ist. Der

[1] Cathrein S. J., Moralphilosophie. III. Aufl. I. B. S. 28.

Mensch kann vermöge seiner Vernunft die meisten Dinge von ihrer guten oder schlechten Seite her anschauen, betrachten, mit anderen Worten er ist befähigt, die Dinge, ihre Ursachen und ihre Folgen zu begreifen. So kann er sich das Urteil bilden, daß etwas für ihn zwar angenehm und wünschenswert wäre, aber nicht unumgänglich notwendig sei. Denn mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten, Opfer oder gefährlichen Folgen, mit welchen die Erreichung einer Sache verknüpft ist, kann er der Sache gegenüber gleichgültig bleiben. Und wiederum kann dem Menschen etwas aus irgend einem Grunde als nicht begehrungswert erscheinen und dasselbe doch wegen dieses oder jenes Umstandes für ihn wünschenswert sein, aber nicht unbedingt; und so kann er auch dieser Sache gegenüber gleichgültig sein. Es kann dem Menschen das Gute und das Bessere, das Böse und das Schlechtere gleichzeitig vorgelegt werden, über welches er sein selbstbewußtes Urteil sich bildet und so gegen dieses oder jenes gleichgültig bleiben kann. Diese Indifferenz, diese Gleichgültigkeit, die Folge des vernünftigen, bewußten Urteils ist aber noch nicht der freie Wille, sondern nur dessen unerläßliche Bedingung und ein eigentümliches Vermögen des Menschen, das ihn von dem instinktmäßigen Begehrungsvermögen der Tiere weit unterscheidet. (Vgl. S. Th. I. II. q. 10. a. 4.)

Der eigentliche freie Wille ist die freie Wahl, d. h. die innere freie Selbstbestimmung, daß wir etwas tun oder etwas nicht tun, daß wir so oder anders handeln, welche Selbstbestimmung der Indifferenz folgt und unter den zur Handlung erforderten Umständen gefordert wird.[1]

Der hl. Thomas v. Aquin unterscheidet im menschlichen Willen dem Gegenstande bezw. dem Vorgange nach eine dreifache Freiheit.[2] 1. Manchesmal können wir nicht zwischen verschiedenen Gegenständen wählen, sondern nur, ob wir etwas tun wollen oder nicht. Dies ist die sogenannte streng genommene Freiheit des Handelns. (Libertas exercitii.) 2. Ein andermal können wir zwischen verschiedenen Gegenständen oder zwischen einer Sache oder deren Gegenteil wählen, die in sich selbst gleichgültig, indifferent sind; für uns können sie aber gut, besser oder schlecht sein. Dies ist die eigentliche Freiheit des

[1] Vgl. S. Thomas in II. sent. dist. 39. q. I. art. I. in corp.

[2] De Ver. q. XXII. art. 6. corp.

Wählens. (Libertas specificationis.) 3. Endlich können wir zwischen sittlich Gut und sittlich Böse, zwischen Tugend und Laster wählen. Dies ist die sogenannte Freiheit für die Gegensätze (Libertas contrarietatis), und wenn wir das Böse wählen, dann ist sie eher ein „Gegensatz der Freiheit", insofern sie nicht die Freiheit, als vielmehr deren Mangel und Schein ausdrückt.

Wenn ich aber die Willensfreiheit den Deterministen gegenüber vertrete, so will ich damit durchaus nicht behaupten, daß die Willensfreiheit unbeschränkt ist. Aus diesem Grunde habe ich die Vernunftmäßigkeit der Freiheit betont. Die Freiheit des Willens hat auch ihr eigenes Gesetz. Schon dem gesunden Verstande erscheint es als eine Unmöglichkeit und als eine Beleidigung des weisen Schöpfers, vorauszusetzen, daß er, der seine unabänderlichen Gesetze dem sichtbaren Universum der materiellen Welt bei der Erschaffung mitgegeben hatte — welchen Gesetzen seinem Körper nach auch der Mensch unterworfen ist —, daß derselbe weise Schöpfer sein edelstes Werk, den Menschen, seiner geistigen Natur nach ohne Gesetze einzig und allein der Laune und der tollen Willkür überlassen hätte.

Nein! Gott hat die Seele des Menschen mit Verstand und mit freiem Willen geziert. Sowohl dem Verstande als auch dem freien Willen hat er seine Gesetze vorgeschrieben, und nach diesen hat unser Verstand nach der Wahrheit, unser Wille immer und überall nach dem Guten zu streben.

Der Mensch strebt nämlich naturgemäß nach dem Guten, denn der Gegenstand des Willens ist das Gute; und zwar nicht nur das der Natur entsprechende, folglich erlaubte sinnliche Gut, sondern auch und noch mehr das übersinnliche, sittliche Gut. Sein Verstand sieht ein, daß das übersinnliche, moralische Gut dem sinnlichen vorzuziehen sei, daß man, ohne die richtige Ordnung zu stören, das Natürliche dem Übernatürlichen nicht vorziehen könne.[1]

Das vernünftige Begehrungsvermögen des Menschen ist, in sich selbst betrachtet, eine schlummernde, untätige Potenz. Der Verstand muß ihm voranleuchten. Er macht uns mit dem Gegenstande des Willens, mit dem Guten bekannt. Solange ich das Gute nicht kenne, strebe ich

[1] Dr. Samassa, Sugarak. Eger 1898. S. 9.

nicht darnach. (Ignoti nulla cupido: Ovidius.) In dem Augenblicke aber, in welchem ich durch meinen Verstand zur Überzeugung gekommen bin, daß etwas für mich unbedingt und in jeder Hinsicht ein Gut ist, ist es mir unmöglich, dieses Gut nicht zu begehren.

Wie das Streben nach dem Unbekannten, so ist auch das Nichtstreben nach einem in jeder Hinsicht Guten gegen das natürliche Gesetz des Willens. Daher das allgemeine, notwendige Streben des Menschen nach vollkommener, vollständiger Glückseligkeit. Umgekehrt, dasjenige Böse, welches in keiner Hinsicht gut ist, kann der Wille unmöglich begehren. „Von jedem Baume des Gartens magst du essen, aber von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben." (Gen. II, 16 vlg.) Siehe hier den uralten Freiheitsbrief des Menschen, versehen mit göttlicher Sanktion. Unsere Freiheit ist diesem Freiheitsbrief gemäß nicht unbeschränkt, sondern begrenzt. Zum Guten, zur Tugend sind wir frei, aber nicht zum Bösen, zur Sünde. Die Möglichkeit des Bösen ist durch den Freiheitsbrief zwar nicht ausgeschlossen, aber dessen Verwirklichung mit Strafe geahndet. Es kann darum geschehen und es geschieht auch in Wirklichkeit öfters, daß wir aus menschlicher Hinfälligkeit und Armseligkeit bei der Erkenntnis der Wahrheit und bei der Wahl des Guten irren; aber diese Schwäche ist nur ein Beweis dafür, daß der Irrtum nicht der Gegenstand des Verstandes, daß das Böse nicht das Objekt des Willens sein kann. Dies bezeugt auch das Schamgefühl, welches wir vielleicht vor anderen, aber vor uns selbst nie verheimlichen können, so oft nur unser Verstand sich geirrt und unser Wille Böses vollbracht hat. Der Irrtum ist die Schwäche des Verstandes bezüglich der Erkenntnis der Wahrheit, aber neben diesem Mangel erscheint die Wahrheit, wie das Licht neben dem Schatten in noch hellerem Scheine. Die Sünde ist gleichfalls nur ein Mangel, nur ein Schatten der menschlichen Freiheit, aber in diesem Schatten erscheint die Tugend, der alleinige Gegenstand unserer Willensfreiheit noch in hellerem Lichte.

Zur Vermeidung dieser Schwächen ist es notwendig, daß unser Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, unser Verstand und Wille miteinander nach den von Gott

gegebenen Gesetzen harmonisch und zielbewußt handeln. Dies ist daher der Grund, daß, wenn der Verstand sich irrt, also über die Wahrheit falsch urteilt, der Wille sich auch zum Bösen wendet. Urteilt aber die Vernunft richtig, dann strebt auch der Wille nach dem Guten. Darum müssen wir immer notgedrungen nach der Wahrheit streben, denn die Wahrheit macht uns wirklich frei (Joh. VIII, 32). Ist das Licht der Wahrheit in unserem Verstande erloschen, so wird unser Wille notwendigerweise auf Irrwege geraten und in ewiger Knechtschaft schmachten.

Weil demnach unser freier Wille mit unserem Verstande in Übereinstimmung zu handeln hat, so ist es ganz einleuchtend, daß wir nicht unvernünftig handeln dürfen. Es liegt nicht in unserer Freiheit, nach unserem Belieben unvernünftig zu handeln. Die Möglichkeit hierzu ist zwar nicht ausgeschlossen, wer sie aber vollführt, der ist mit der Erhabenheit seines Zieles und seiner Aufgabe nicht im klaren, der vergißt die menschliche Würde. Diese Würde des Menschen verlangt vernünftiges Handeln. Dies wird aber durch das Gesetz bestimmt. Will ich also meine menschliche Würde, meine Freiheit bewahren, so muß ich nach dem Gesetze handeln.

Aber nach welchem Gesetze?

Nach dem gerechten Gesetze.

Aber welches ist das gerechte Gesetz?

Gerechtes Gesetz ist ohne jeden Zweifel das Gesetz Gottes, welches er, die ewige Wahrheit und das ewige Gesetz, entweder meiner Natur eingeimpft (natürliches Sittengesetz) oder selbst geoffenbart hat (positives, göttliches Gesetz). Außerdem ist auch jedes menschliche Gesetz gerecht, welches die dazu berechtigte Gewalt im Einklange mit dem natürlichen Sittengesetze und mit den positiven göttlichen Gesetzen gegeben hat. Wenn das menschliche Gesetz gegen die erwähnten Gesetze verstößt, so kann es nicht gerecht sein; widrigenfalls würde die ewige Wahrheit sich selber widersprechen, indem sie einerseits von mir so etwas verlangen würde, wogegen anderseits mein Gewissen seine Stimme erheben müßte; und so würde in meinem Innern ein Pflichtkonflikt herbeigeführt. So etwas aber von Gott vorauszusetzen, ist nicht statthaft, weil dergleichen bei ihm ganz und gar ausgeschlossen ist.

Gegenüber den unmittelbaren oder mittelbaren Gesetzen Gottes kann sich weder der einzelne, noch die

Gesamtheit, weder der Höhere, noch der Niedere auf die eigene Freiheit berufen. Wir alle, einzeln und auch im Staate und die Machthabenden wie die Untergebenen sind in Gottes Macht und von ihm abhängig. Gegen ihn dürfen also weder die einzelnen noch der Staat, weder die Oberen, noch die Untergebenen etwas tun.

Es sei mir hier bei dieser Gelegenheit erlaubt, auf den großen und verhängnisvollen Irrtum der modernen auf dem Boden des Rationalismus stehenden Staatsrechtsphilosophen hinzuweisen. Ich nenne ihren Irrtum verhängnisvoll, weil er heutzutage schon allgemein geworden ist und weil er die Ursache sein wird, wenn unsere heutige sittlich tiefgesunkene Gesellschaft früher oder später einer Riesenkatastrophe anheim fällt.

Die genannten Philosophen nennen die Freiheit — mit Recht — „Macht“ und „Herrschaft“. Darin haben sie auch recht, wenn sie behaupten, jeder Mensch habe „ein von Natur gegebenes unveräußerliches Recht“ auf die Freiheit. Es ist weiterhin auch ganz natürlich, daß in der menschlichen Gesellschaft nicht nur private, sondern auch öffentliche Macht vorhanden sein muß. Das ist aber schon nicht mehr richtig — und darin erblicke ich den verhängnisvollen Irrtum — daß von der „Macht“ und von der „Herrschaft“ der Schöpfer der sichtbaren Welt, ihr höchster Herr und gütiger Lenker, ausgeschlossen wird. Gott, der Urquell und der Urheber jeglicher Macht, wird ganz außer acht gelassen. Anstatt dessen wird die Macht bei den einzelnen Individuen wie auch beim Staate, der in den Individuen und durch diese „lebt, denkt und handelt“, von der unbeschränkten Freiheit des Menschen abgeleitet. Sie sind mit der moralischen und juridischen Persönlichkeit des Staates nicht zufrieden und schreiben ihm unbegrenzte Macht, unbeschränkte Souveränität zu. Gleichzeitig wollen sie aber — ganz und gar unlogisch — die persönliche Freiheit der einzelnen beschränken, was selbstverständlich nicht so leicht geht. Sie berufen sich zwar auf das Bewußtsein des einzelnen, welches jedem gern zu verstehen gibt, daß die gesunde Vernunft der Freiheit Schranken vorschreiben muß; oder auf das Prinzip „du hast es selbst gewollt“, aber umsonst. Wenn sie im praktischen Leben den Staat und die einzelnen aufeinander anweisen, damit sie, einander gegenseitig verstehend, helfend, ihre

gegenseitige Freiheit ehrend, ihre Glückseligkeit erreichen und das Leben sich gegenseitig glücklich machen, dann müssen sie es bei jedem Schritt und Tritt erfahren, daß die von ihnen so hoch gepriesene Freiheit, „Macht", „Herrschaft", nicht zu wahrer Freiheit, sondern zum Mißbrauch derselben, zur Zügellosigkeit führt. Um diese Zügellosigkeit zu bemeistern, bleibt ihnen kein anderes Mittel übrig, als Gewalt, Tyrannei, aus welcher aber bittere Knechtschaft, und infolge deren Unzufriedenheit und Rachsucht entstehen.

In der Rache wird aber der Mensch in seinen Handlungen nicht mehr von dem ruhigen Urteile des nüchternen Verstandes, sondern von den Leidenschaften geleitet.

Es ist weder übernatürliche Offenbarung, noch übernatürlicher Glaube dazu notwendig; der gesunde Menschenverstand sieht es ein, daß hier im Prinzipe selbst ein grober Irrtum enthalten sein müsse. Und es verhält sich in der Tat so. Aus dem Ursprung, aus der Entwicklung, Einrichtung und Leitung der menschlichen Gesellschaft haben sie neben der öffentlichen Gewalt und den einzelnen den hauptsächlichen Faktor, Gott den Herrn, ausgeschaltet. Nachdem Gott der Herr den Menschen geschaffen und ihm die Erde angewiesen hatte, gab er ihm das Gebot, also eine Pflicht und damit zugleich auch das Recht, daß er auf der Erde herrsche, aber nicht unumschränkt, sondern beschränkt unter der höchsten Gewalt Gottes und so ihm frei diene. Damit aber der Mensch zu seinem Ziele gelange, muß er frei, d. h. vor jedem ungerechten Gesetze, vor Rechtslosigkeit, geschützt, nach der von Gott vorgezeichneten Ordnung leben.

Die wahre Freiheit besteht also in der Erkenntnis und Befolgung der Wahrheit, d. h. in der tugendhaften Übung derselben. Der Mensch hat aber nicht nur ein natürliches, unveräußerliches Recht auf diese richtig verstandene Freiheit; er hat auch die von der Natur gegebene Pflicht, nach dieser wahren Freiheit zu trachten und zwar sowohl in seinem Gewissen, wie auch in seinem äußerlichen Leben.

Was für die einzelnen physischen Persönlichkeiten Geltung hat, das nämliche gilt auch von den ethischen, juridischen Persönlichkeiten, also von den Staaten. Der Staat ist von Gott nicht weniger abhängig als der einzelne. Die im Verbande des Staates lebenden Menschen sind

ebenso unter der Macht Gottes als die einzelnen Menschen. Der Staat ist Gott gegenüber ebenso zur Dankbarkeit verpflichtet, wie seine einzelnen Bürger. Das Dasein verdankt auch der Staat Gott dem Herrn; Gott der Allmächtige erhält ihn und überschüttet ihn mit der Fülle seiner Gaben. Wie also die einzelnen Menschen der höchsten Herrschaft Gottes unterworfen sind und keiner berechtigt ist, seine Pflichten gegen Gott zu vernachlässigen, so ist auch der Staat der höchsten Autorität Gottes untergeordnet, und ohne eine Sünde zu begehen, kann er sich nicht so benehmen, als ob es gar keinen Gott geben würde. Die souveräne Macht des Staates ist also nicht unbegrenzt, sondern durch die Gesetze Gottes, dem er seine Autorität verdankt, und durch die Interessen des Gemeinwohles beschränkt. Er besitzt die Freiheit auch nur für das Wahre und für das Gute, nicht aber für den Irrtum und für das Böse. Nach Gott dem Herrn soll er sich richten, dessen Macht die vollkommenste ist, der aber seine unumschränkte Gewalt über uns mit unendlicher Gerechtigkeit und väterlicher Güte walten läßt.

Es ist aber beim Staate resp. bei den Trägern der staatlichen Autorität der Mißbrauch der Gewalt nicht ausgeschlossen, aber wie dieses bei den einzelnen unter einer Sünde und Strafe verboten ist, so ist auch der Mißbrauch der öffentlichen Gewalt unter einer Sünde und unter noch größeren Strafen untersagt. Der weise Papst Leo XIII. hat gesagt: „Wenn die Obern ungerecht herrschen, wenn sie sich der Gewalttätigkeit und der Aufgeblasenheit überlassen, wenn sie für das Volk schlecht sorgen, dann sollen sie wissen, daß sie dafür einmal vor Gott um so strengere Rechenschaft ablegen müssen, ein je heiligeres Amt sie bekleiden, eine je höhere Stellung sie innegehabt haben.“ (Immortale Dei. n. 9.)

Ist der Mißbrauch mit der Freiheit eine Sünde und daher strafwürdig, so ist es zweifellos, daß die Freiheit nur als Tugend ausgeübt werden darf. Die Freiheit also, eine Eigenschaft, welche den Menschen so ziert, vervollkommnet und bildungsfähig macht, muß auf das Wahre und auf das Gute hingerichtet sein, und zwar nicht auf das, was unser verdorbener Geschmack für gut und wahr findet, sondern auf das, was in sich selbst wahr und gut ist; denn das Wesen des wahrhaft Guten ist von

dem Geschmacke der Menschen unabhängig, es bleibt immer das nämliche, es ist ebenso unveränderlich wie das Wesen der Dinge selbst.“ (Immortale Dei n. 13.)

Die Natur und die gesunde Vernunft verbietet es in gleicher Weise, daß jemand Dinge, welche der Wahrheit und der Tugend widersprechen, veröffentliche und noch vielmehr aber, daß eine solche verwegene Kühnheit sich des gesetzlichen Schutzes erfreue. „Aus demselben Grunde ist der Staat im großen Irrtum bezüglich des Naturrechtes und seiner Forderungen, wenn er die Gedanken- und Lebensfreiheit so ausarten läßt, als ob man ungestraft die Geister der Wahrheit und die Herzen der Tugend abwendig machen könnte.“ (Ibid.)

In der Verdrehung des richtigen Begriffes von Freiheit erblicke ich den Grund davon, daß die Menschen in der heutigen unnatürlichen Lage der Gesellschaft nicht nur die übernatürliche Ordnung, sondern auch die von der Vernunft gelehrte natürliche Ordnung nicht mehr befolgen. Daher die allgemeine Unruhe und Unzufriedenheit; daher der Geist der Empörung und des Umsturzes in jedem Mittelpunkte der menschlichen Gesellschaft und auf jedem Gebiete des geistigen und materiellen Schaffens.

Wollen wir also den Frieden, so müssen wir die sogenannte Errungenschaft unserer Zeit, die übertriebene Freiheit, die Zügellosigkeit zu der Wahrheit, zu der höchsten Wahrheit, zu Gott und zu der Königin der Tugenden, zur Religiosität, zurückführen. Denn nur diese zwei — wie schon gesagt — machen den Menschen wahrhaft frei und öffnen ihm den Weg in eine andere Welt, in die unendliche, übernatürliche Welt des Glaubens. Nur in der Vollendung dieser Welt des Glaubens allein findet der Mensch seinen Frieden und seine Ruhe. Die Folge dieses Friedens für ihn ist die unendliche Glückseligkeit, weil er Gott in seiner unbegreiflichen Fülle und Vollkommenheit besitzt. In der übernatürlichen Ordnung, für welche Gott den Menschen, den er in diese sichtbare Welt gesetzt, empfänglich machte, nicht aber in der natürlichen Welt, weder in deren materiellen sinnlichen, noch in der geistigen sittlichen Ordnung, wo den Fähigkeiten und Kräften des Menschen fortwährend Schranken begegnen, müssen wir die Betätigung des in der Menschenbrust verborgenen unendlichen Funkens suchen. In der übernatürlichen

Ordnung aber kann sich der Geist des Menschen mit den Flügeln des göttlichen Glaubens und der Gnade auf den Pfaden der Wahrheit und der Tugend voranschreitend und daselbst treu ausharrend bis zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht erheben. Gott schauend, wird er es begreifen, daß im Verhältnisse zum sinnlichen, geistigen und moralischen endlichen Gut Gott das unendliche Gut ist, dessen Besitz im Verhältnisse zur endlichen Glückseligkeit, welche dem Besitze der endlichen Güter folgt, die wahre und vollkommene Glückseligkeit ist, deren Freuden unendlich und ewig sind.

Es wäre jetzt meine Pflicht, die sog. Errungenschaften unserer Zeit bezüglich der Freiheit auf dem Gebiete der Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst, Presse, Nationalökonomie, des Rechtes, der Gewerbe und des Handels nacheinander näher ins Auge zu fassen. Es wäre mir nicht besonders schwer nachzuweisen, daß die unbegrenzte Freiheit im Denken, im Reden und Tun nicht die wahre Freiheit ist, weil sie gegen die Gesetze der Natur und des gesunden Verstandes verstößt, und im praktischen Leben verwirklicht — wie wir es sehen — stiftet sie nicht Fortschritt und gesunde Entwicklung, sondern mehr Rückschritt und Zerstörung. Damit ich aber der verehrten Versammlung gegenüber durch Wiederholungen mir nicht Langweile zu Schulden kommen lasse, so will ich Ihnen nur eine Art der Freiheit, welche uns, die berufenen Träger und Wächter der Wissenschaft, näher interessiert, die Freiheit der Wissenschaft in ihrem wahren Sinne darlegen.

II.

Gott ist das unendliche Meer des Wissens selbst, der Zenit des Wissens, in dem die Erkenntnis der Dinge als Wirklichkeit, als Sein vorhanden ist. Für ihn gibt es kein Geheimnis, kein Mysterium, weder in der sinnlichen und geistigen Welt der natürlichen Dinge, noch in der übernatürlichen Weltordnung.

Nicht so bei uns endlichen beschränkten Menschen, für die nicht nur in der übernatürlichen Welt, welche Gott uns aus unendlicher Güte geoffenbart, sondern auch in der sichtbaren Welt, die uns unterworfen ist, viele Geheimnisse vorhanden sind, damit wir auch dadurch unsere Abhängigkeit von Gott fühlen. Unter allen Geschöpfen Gottes kommt vielleicht der Mensch in dem hilfsbedürf-

tigsten Zustande auf die Welt, obwohl Gott der Herr mit ihm ein so hohes Ziel vorhat, daß er nämlich durch die Selbstvervollkommnung, durch die Ähnlichkeit mit ihm selig werde. In allem, also auch im Wissen. Bei unserer Geburt besitzen wir nur schlummernde Kräfte und Fähigkeiten, welche wir später beleben und betätigen müssen, damit wir, unserem letzten Ziele entsprechend, auch im Reiche des Wissens Gott ähnlich werden, seine Ehre auch dadurch fördern. Je mehr Wahrheiten wir erkennen, desto mehr nähern wir uns dem allwissenden Gott, desto mehr sehen wir ihm ähnlich; denn alles was wirklich, was wahr ist, stammt von Gott. Darum ist alles wahr, was die Wissenschaft erkennt, ein Reflex, wenn auch ein schwacher, des göttlichen Verstandes.

Der Fortschritt und die Entwicklung der Wissenschaft sind also nicht gegen die ewigen Ratschlüsse und Pläne Gottes, im Gegenteil, sie sind mit ihm harmonisch verbunden. Sie gehören also auch zum Lebenszweck des Menschen, aber sie sind nicht sein höchstes Ziel, sondern nur sein untergeordnetes oder, besser gesagt, brauchbares Mittel zur Erlangung eines l e t z t e n, h ö c h s t e n Z i e l e s, durch welche er nämlich seine letzte Bestimmung, das eigene Glück und die Ehre Gottes leichter erreichen kann.

Die Wissenschaft ist also ein Zweck, besser gesagt, ein Mittel zum Ziel, aber nicht „Selbstzweck", nicht „höchstes Ziel". Wäre die Wissenschaft „Selbstzweck" „höchstes Ziel", so müßte ich um jeden Preis danach streben, unbekümmert, ob die Mittel erlaubt seien, oder nicht, also sogar mit der Hintansetzung der Grundsätze der Religion und der Sittlichkeit. Dieses ist aber unmöglich. Die gesunde Vernunft sieht ein, daß die Erhebung der Wissenschaft zum Selbstzweck und die unbegrenzte Freiheit, die man ihr so freudig zuschreibt, den natürlichen Grundsätzen des Verstandes widersprechen; denn die Wissenschaft, wie auch die übrigen geistigen und materiellen Güter, sind bestimmt, den Menschen in der Erreichung seines letzten Zieles zu unterstützen, oder ihn wenigstens darin nicht zu hindern. Das mindeste also, was wir von der Wissenschaft zu fordern das Recht haben, ist, daß sie den Grundsätzen der Religion und der Sittlichkeit nicht widerspreche. Denn zwischen beiden, zwischen Religion und Wissenschaft, kann kein Widerspruch vorhanden sein; die gemeinsame Quelle von beiden ist Gott, der Gegenstand

von beiden ist das nämliche, die wirkliche, von jedem Subjektivismus freie Wahrheit. „Die Religion, welche nicht auf objektiver Wahrheit beruht, ist keine Religion, sondern Irrtum, Aberglaube. Die Wissenschaft, welche gleichfalls nicht in der objektiven Wahrheit fußt, ist keine Wissenschaft, sondern Spiegelfechterei, Irrtum, oder im besten Falle leeres, unnützes, eitles Forschen." (Card. Schlauch: Vallásosság és tudományosság. 1880. S. 7.)

Diese begründete Forderung gegenüber der Wissenschaft ist noch nicht alles, was wir von ihr verlangen.

Die Menschheit hat noch andere Forderungen gegenüber der Wissenschaft. Das eine ist, daß die wahre Wissenschaft ihre Aufgabe nach dem Plane Gottes auffasse und diesen verwirkliche. Sie soll voranschreiten, sich entwickeln, aber nicht nach rückwärts, sie soll bauen, aber nicht zerstören. Strebe sie danach, den Menschen immer mehr Wahrheiten bekannt zu machen. Mache sie dieses irdische Leben den Menschen mehr und mehr frei von den Sorgen und angenehmer, damit wir das ewige Leben, worauf dies irdische nur eine Vorbereitung ist, leichter erlangen können. Die Wissenschaft soll aber auch ihrer eigenen Würde bewußt bleiben. Sie soll ihre eigene Vergangenheit und Tradition hochschätzen. Leugne ja nicht die ewigen und unveränderlichen Wahrheiten, welche bei allen Völkern, sogar bei den entferntesten und abgeschlossensten die gleichen sind; denn das Leugnen derselben führt so nicht zum Ziele, weil das Leugnen dieser ewigen, natürlichen Wahrheiten den gesunden Grundsätzen der Vernunft widerspricht. Diese Wahrheiten sind vor und über uns, sie herrschen auch über uns, obwohl wir sie erst später erkennen, wenn wir zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind. Das ist eine feststehende Tatsache, deren „Urgrund", wenn ihn auch nicht jeder erklären, so doch keiner durch einfaches Leugnen aus der Welt schaffen kann.

Diese Wahrheiten bilden einen gemeinsamen Schatz der Menschheit; ohne sie ist jegliches Erkennen, Vergleichen, folglich jeglicher wissenschaftliche Fortschritt einfach unmöglich. Daher kommt es, daß selbst diejenigen, welche diese Wahrheiten hartnäckig leugnen, das Gebäude ihres Wissens — gegen ihren eigenen Willen — auf den geleugneten Wahrheiten aufbauen müssen.

Die Wissenschaft soll fernerhin auch jene Wahrheiten hochschätzen und in Ehren halten, welche die allgemeine Übereinstimmung der ganzen Menschheit für wahr hält und als Denkgesetze aufstellt. „Omni autem iure — hatte schon Cicero gesagt — consensio omnium gentium lex naturae putanda est". (Tusc. disp. l. c. 13.) Und „Omnium consensus naturae vox est." (Ibid. c. 15.) Die Wissenschaft soll also nach der Aufklärung und Begründung der objektiven Wahrheit streben. Sie soll sich vor den subjektiven Gefühlen hüten, welche sie leicht irreführen, sie von ihrer Aufgabe, von ihrem Beruf ablenken. Ihre Aufgabe besteht darin, daß sie in der sichtbaren Welt von dem kleinsten Geschöpfe bis zum Schöpfer immer und überall die Wahrheit suche und anerkenne, aber nicht die vergängliche, eitle, sondern die allgemeine, absolute Wahrheit. Die erkannte Wahrheit soll sie nicht nur subjektiv besitzen, sondern auch objektiv beweisen, sie gegen die Einwendungen und Zweifel beschützen, sie anderen bekannt machen und ihr zur Geltung verhelfen. Fehlt dies alles, dann ist die Wissenschaft keine Wahrheit, sondern ein Irrtum, im besten Falle eine Hypothese, ein subjektives Gefühl ohne entsprechende Grundlage, eine gutgemeinte persönliche Ansicht, welche aber mit der objektiven Wahrheit nicht ebenbürtig sein kann.

Innerhalb dieser Grenzen, welche die gesunde Vernunft aufstellt, im Geiste meiner Kirche[1] und meines Vaterlandes[2] bin auch ich ein aufrichtiger Anhänger der gesunden Freiheit der Wissenschaft, jener Freiheit, welche den Gesetzen der Logik und der Sittlichkeit nicht widerspricht; ich bin ein Freund der sittlichen Wissenschaftsfreiheit, welche meine hochverehrten Vorgänger im Rektoramte von hier aus öfters verkündet haben; ich bin aber kein Freund jener sündhaften, verkehrten Wissenschaftsfreiheit, welche sich über die Grenzen der gesunden Vernunft und der reinen Sitten leichtsinnig hinwegsetzt. Der Verstand soll untersuchen, nachforschen, Versuche anstellen, Erfahrungen gewinnen im Reiche der Wahrheit, das Gott der Menschheit angewiesen hat. Mit meiner Kirche freue ich mich über

[1] Immortale Dei. § 58. [2] Gesetz Art. XII. v. J. 1548., G. A. LXX. v. J. 1723., G. A. XIX. v. J. 1848.

jede neu erkannte Wahrheit, welche der Wissenschaft zugute kommt, denn ich bin mit meiner Kirche davon überzeugt, „daß jede Wahrheit zur Erkenntnis und zur Ehre Gottes dient“, und „daß in der Natur nichts vorhanden sein kann, was dem Glauben, der sich auf die Offenbarung Gottes stützt, widersprechen würde, daß aber darin vieles enthalten ist, was ihn bestärkt und bekräftigt“. Wie es der Wissenschaft nie möglich sein wird, die Religion zu vernichten, so wird auch die Religion die wahre Entwicklung der Wissenschaft nie hemmen. Meine Gesinnung ist auch die meines Vaterlandes; denn ich bin davon überzeugt, daß die Pflege und Entwicklung der „guten“ und „nützlichen“ Wissenschaften mein Volk unter den Kulturvölkern nicht nur materiell, sondern auch geistig zu einer Macht gestalten wird.

Ich bin aber kein Anhänger der unbegrenzten Freiheit der Wissenschaft, denn Irrtum und subjektives Gutdünken kann ich unmöglich mit der absoluten, allgemeingültigen Wahrheit gleichberechtigt halten. Die unumschränkte Freiheit der Wissenschaft verleitet den aufgeblasenen oder wenigstens für den Stolz sehr empfänglichen Geist gar leicht zur Empörung. Sie schafft in der Wissenschaft eine Art Anarchie, welche die Wissenschaft früher oder später zum Bankrotte führt.

Man sagt uns zwar, „man möge die Irrtümer widerlegen“. Dadurch erscheint erst die Wahrheit in ihrer Reinheit und Schönheit. Die Wahrheit soll siegen. Aber darf ich denn Feuer anzünden in der Hoffnung, man wird es schon auslöschen? Das Feuer ist ein furchtbares Element. Wird es auch ausgelöscht, es bleibt doch das traurige Bild der Zerstörung und der Verwüstung zurück. Ebenso fürchterlich ist der Irrtum in der Wissenschaft, besonders dann, wenn ihn die gute Absicht nicht entschuldigt, sondern wenn er mit Keckheit vereint ewige unveränderliche Wahrheiten antastet. Der Irrtum baut nicht auf; er zerstört und vernichtet, auch nachdem er schon längst widerlegt worden. Denn nicht jeder, den der Irrtum verführt, gelangt auch zur Kenntnis der Gegenbeweise. Am Platze ist es, daß die Gelehrten miteinander dort streiten, einander dort widerlegen, wo die Wahrheit noch unerforscht oder nicht genügend aufgehellt ist, wo noch begründete Meinungen im Kampfe für die Wahrheit aufgestellt werden

können. Dies gereicht nur zum Wohle der Wissenschaft, indem sie entwickelt und vervollkommnet. Dort aber, wo die Wahrheit über jeden Zweifel erhaben ist, ist ein solches Vorgehen nur Verwüstung und Zerstörung, folglich unerlaubt. Die erforschten Wahrheiten bilden einen Schatz der Menschheit. Niemand besitzt das Recht, die Geister von der Wahrheit abwendig zu machen und sie dem Irrtum zuzuführen. Papst Leo XIII. sagt: „Unvernünftig ist es, zu meinen, das Recht, als ethische Macht zu gelten, komme der Wahrheit und der Lüge, der Tugend und dem Laster in gleicher Weise zu."

Die Freiheit der Wissenschaft schließt noch außer der Ergründung der Wahrheiten die Verbreitung und Mitteilung derselben in sich. Mit anderen Worten: Sie ist mit der Lehr- und Lernfreiheit auf das engste verbunden. Es bleibt nun also noch übrig, daß ich meine Meinung auch über diese Errungenschaften unserer Zeit ganz aufrichtig darlege. Um die moderne Frage von der Lehrfreiheit richtig beurteilen zu können, habe ich mich behufs Aufklärung wiederum zum Geiste meiner Kirche und meines Vaterlandes gewendet. Beide haben mich davon überzeugt, daß sie ausgesprochene Freunde der gesunden Lehrfreiheit sind, daß sie aber auch beide den Mißbrauch der Lehrfreiheit, die unbegrenzte Lehrfreiheit verurteilen und verwerfen.

Ich halte mich an sie und bin ein Anhänger der gesunden Lehrfreiheit, nach welcher jeder nur die Wahrheit lehren darf, damit diejenigen, welchen die Wahrheit unbekannt ist, sie erkennen, die, welche sie schon erkannt haben, in derselben befestigt und befähigt werden, mit der Wahrheit zum Wohle der anderen zu wirken und sie zum Gemeingut zu machen. Was die Aneignung der Wahrheiten, also das Lernen anbelangt, besteht die Freiheit darin, daß jeder berechtigt sei, innerhalb der Grenzen der Statuten der einzelnen Fachschulen und übereinstimmend mit den Grundsätzen der gesunden Vernunft diejenigen Kenntnisse, welche sein spezieller Beruf erfordert, von jedem beliebigen, von ihm erwählten Lehrer sich anzueignen. Weil aber das Recht mit einer Pflicht verbunden ist, so haben die Studenten nicht nur das Recht, sondern es ist auch ihre heilige Pflicht, diejenigen Kenntnisse zu erwerben, welche im Leben, wenn sie nützliche Bürger des Vaterlandes sein wollen, notwendig sind.

Ich bin aber nicht der Vertreter — ich darf es auch nicht sein — der unbegrenzten Lehrfreiheit, in dem Sinne, daß jeder nach seinem Belieben das lehren könnte, was ihm gefällt, ohne Rücksicht darauf, ob es wahr oder gut ist, ob es für die Menschheit heilsam ist oder nicht. Und bezüglich der Studenten: steht es ihnen frei zu lernen oder nicht zu lernen, die zu ihrem Berufe erforderlichen Kenntnisse zu erwerben oder nicht, die Wahrheit und den Irrtum ganz gleichgültig anzusehen, sich Wahrheit und Irrtum mit gleichem Rechte anzueignen?

Diesbezüglich lauten die Grundsätze meiner Kirche wie folgt:

„Es kann darüber kein Zweifel obwalten, daß den Geistern nur die Wahrheit mitgeteilt werden darf; denn sie ist die Vollkommenheit, der Zweck und die Pflicht der vernunftbegabten Wesen. So kann nur die Wahrheit der Gegenstand des Unterrichtes sein . . . . Deshalb ist es für jeden, der sich mit Unterricht beschäftigt, die heiligste Pflicht, den Irrtum aus den Geistern auszurotten und sie vor Irrtum, wie nur möglich, zu bewahren. Darum ist es ganz einleuchtend, daß die genannte Lehrfreiheit, nach welcher jeder das lehren kann, was ihm beliebt, erstens der gesunden Vernunft widerstrebt, zweitens zum gänzlichen Verderbnis der Geister führt. Eine solche Freiheit darf aber die öffentliche Autorität — ohne Verletzung der eigenen Pflichten — nicht gestatten, um so weniger, weil das Ansehen der Professoren vor den Studenten groß ist, und nur selten sind die Studenten imstande, es zu beurteilen, ob das, was der Lehrer vorträgt, wahr sei oder nicht.“ (In der Enc. „Libertas praestantissimum.“)

Und wer meint, meine Kirche spreche nur im eigenen Interesse, der irrt. Nein! Die gesunde und kluge Lehrfreiheit ist für den Staat selbst eine unentbehrliche Notwendigkeit. Für die natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, auf welchen, wie auf Säulen, Religion, Sittlichkeit, Recht, Wissenschaft, Kunst, Nationalökonomie, alles was die Familie und die Gesellschaft anbetrifft, aufgebaut sind, kann kein verhängnisvollerer Schlag, kein verderblicheres und gefährlicheres Attentat gedacht werden als eben die unbegrenzte Lehrfreiheit. Der Staat sündigt gegen sich selbst, wenn er der Ungebundenheit auf diesem Gebiete nicht entgegentritt.

Dies haben schon unsere Ahnen eingesehen, die im

XII. Gesetzartikel vom Jahre 1548, von den „verläßlichen" und „gelehrten" Professoren verlangen, daß sie die hoffnungsvolle Jugend, in den „nützlichen" und „heilsamen" Wissenschaften unterrichten und dadurch dem Vaterlande **„ehrliche"** und **„gründlich gebildete"** Bürger erziehen. Der LXX. G. A. vom Jahre 1723 verlangt den Unterricht der hoffnungsvollen Jugend des Vaterlandes in den „heilsamen Wissenschaften".

Die leidenschaftlichen Verfechter der unbegrenzten Lehrfreiheit berufen sich aber auf den XIX. G. A. vom Jahre 1848.

Was sagt denn der diesbezügliche § 2 des Gesetzartikels? „Jenes Prinzip der Lehr- und Lernfreiheit, nach welchem einerseits der Schüler inbezug darauf, was für eine Lehre und von welchem Lehrer er sie zu hören wünscht, ganz frei wählen dürfe, anderseits daß außer den gewählten Professoren auch andere ausgezeichnete Persönlichkeiten unter gewissen Bedingungen, welche provisorisch vom Ministerium bestimmt, später aber durch Gesetze vorgeschrieben werden, Unterricht erteilen können, wird gesetzlich ausgesprochen."

Das ist alles und nicht mehr, womit manche die unbegrenzte Lehrfreiheit in unserem Vaterlande begründen zu können glauben. Ich kann aber aus dem angeführten Paragraphen nur den Grundsatz der gesunden und erlaubten Freiheit des Lehrens und Lernens herauslesen. Ich kann auch in ihm keinen Gegensatz zu den Gesetzartikeln XII. v. J. 1548 und LXX. v. J. 1723 finden. Darum halte ich die gesunde, nicht aber die unumschränkte Lehrfreiheit dem Geiste der heimatlichen Gesetze entsprechend. Zu dieser, als dem Grundstein der Glückseligkeit meines Vaterlandes, halte ich aus innigster Überzeugung und werde auch in der Zukunft halten, denn das verlangt das Aufblühen der Wissenschaften.

In der Geschichte unserer Universität ist sehr charakteristisch jene Tatsache, die mein Vorgänger vom Jahre 1892/93 in seiner am 15. September 1892 gehaltenen Antrittsrede hervorgehoben hat, indem er nachgewiesen hatte, daß der erste freigewählte Rektor unserer Universität, Samuel Márkfi, nicht die unbeschränkte, sondern die maßhaltende „berechtigte" Lehrfreiheit für das Lehren

und Lernen an der ungarischen Universität als Ideal betrachtet habe. „Das erste — sagte mein Vorgänger vor 12 Jahren — das erste, was der obengenannte Rektor vom Rektoratstuhl zuerst begrüßt hat, war „die berechtigte, richtig bemessene Freiheit der Universität, der „respublica litteraria". Und warum? Er hat auch den Grund hierfür angegeben. „Alacritatem enim operandi, in republica litteraria, usus iustae libertatis egregie provehit ..... Nam nescio qui fit, quod nonnullae arbusculae nimis circumseptae non perveniant ad illam amplitudinem et foecunditatem, quae naturae ipsarum, si liberae expansionis beneficio perfruantur, propria est." Ohne Freiheit geht die Wissenschaft zugrunde, die Universitäten verkümmern, die richtig bemessene Freiheit aber verhilft zur Entwicklung der Universitäten und hebt sie zur hohen Blüte empor."[1]

* * *

Im Geiste jener Lehrfreiheit, die gesund und sittlich ist, beginnen wir also die nützliche und tugendhafte Arbeit in allen Fakultäten. Der Theologe und der Jurist, der Mediziner und der Gelehrte, der Professor, Schriftsteller, Künstler, alle dienen ebenso dem Vaterlande, wie der Soldat, der Geschäftsmann, der Handwerker, der Bauer oder Tagelöner. An der Arbeit, welche das Vaterland erhält, soll jeder ohne Ausnahme Anteil nehmen. In dieser Beziehung gibt es keine Privilegien. Jeder ist verpflichtet, gute und gründliche Arbeit zu verrichten. Doppelt ist diese Pflicht für die geistigen Arbeiter, die berufen sind, andere zu führen.

Unser Wahlspruch sei also: vollkommene Erfüllung unserer Pflichten, aber nicht nur Erfüllung, sondern auch Übung der Pflicht bis zur Selbstaufopferung. Unser Lebenselement sei: die harmonische Kulturarbeit für das Wohl des Vaterlandes in Friede und Ruhe, die uns die Studienordnung und Disziplin schenken werden. Der Theologe soll sich vor den Wahrheiten der anderen weltlichen Fakultäten nicht verschließen, aber die weltlichen Fakultäten sollen sich auch nicht gegen die Wahrheiten der theologischen Wissenschaft taub zeigen. Die Harmonie der menschlichen Natur,

[1] Breznay: Acta Reg. Scient. Univ. Hung. Budapestinensis. Anni MDCCCXCII—XCIII. fasciculus I. 46. seq.

welche in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu finden ist, verlangt, daß der Geist des Menschen in beiden Wahrheiten bewandert sei. Widrigenfalls verdienen der Theologe, wie auch der Philosoph den gerechten Vorwurf der beschränkten Einseitigkeit.

In der festen Hoffnung, daß während des Jahres meines Rektorates innerhalb der Mauern der Alma Mater die von mir so heißersehnten Tage des Friedens und der Ruhe infolge der Ordnung und Disziplin kommen werden und daß jeder seine Schuldigkeit gewissenhaft erfüllen wird, habe ich noch an die Hoffnung unseres Vaterlandes, an die akademische Jugend, die ich mit väterlicher Liebe in mein Herz schließe, zwei Bitten zu richten.

Die eine ist, daß sie die heutige Gesellschaft, welche sich fortwährend nur auf ihre Rechte beruft, nicht für ihr Ideal halten möge. Abgesehen davon, daß mit den Rechten auch Pflichten verbunden sind, welch letztere die heutige auf ihre Rechte pochende Gesellschaft gar oft vergißt; merken Sie es gut, meine Herren! daß wir in der Gesellschaft mit Recht und Pflicht allein miteinander nicht leben können. In dem gesellschaftlichen Leben haben noch außer den Rechten und Pflichten die Tugenden ihre verschiedenartige Aufgabe. Glaube, Hoffnung, Liebe, Demut, Aufrichtigkeit, Treue, Milde, Geduld, Barmherzigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Klugheit, Gerechtigkeit, Billigkeit sind ebenso viele notwendige Elemente des geselligen Lebens. Bestreben Sie sich darum, die genannten Tugenden auszuüben. Weil aber die beste Nährerin der genannten Tugenden die Religion ist, darum seien Sie vor allem religiös.

Die andere Bitte, welche ich an Sie, meine Herren richte, ist: lieben Sie das Vaterland mit der ganzen Kraft Ihres jugendlichen Herzens. Lieben Sie es nicht mit Worten, sondern mit Taten. Bilden Sie sich in all' dem gründlich aus, was dieses mit Blut eworbene Vaterland nicht nur in physischer, sondern vielmehr in ethischer, in sittlicher Beziehung groß und widerstandsfähig machen kann. Denn der wahre Begriff und Sinn der Vaterlandsliebe liegt mehr in der ethischen als in der physischen Zusammengehörigkeit und konzentriert sich in der Begeisterung für diese ethische Zusammengehörigkeit. Seien Sie begeistert, bilden Sie sich durch fleißige Arbeit aus, sammeln Sie die geistigen Kräfte zur Vermehrung der

Kultur unseres geliebten Vaterlandes auf allen Gebieten und arbeiten Sie dadurch für die ethische Größe und Unabhängigkeit des teueren Vaterlandes. Es ist uns ja aus der letztvergangenen Zeit hinreichend bekannt, daß man unsere Wirksamkeit an der Universität und ihre Früchte, sowohl im Parlamente als auch außerhalb desselben kritisiert hat. Was mich anbelangt, so halte ich diese Tatsache, wenn das Urteil objektiv und gerecht ist, wenn es nützt und nicht zerstört, für ein freudiges Ereignis und wünsche aus meiner ganzen Seele, daß dieses wohlwollende Interesse sich mehr und mehr verbreite; denn ich bin davon fest überzeugt, daß auf die wissenschaftliche und kulturelle Entwicklung der Nation nichts so fördernd einwirken kann, als eben das wohlwollende, sich öfters kundgebende Interesse für die Früchte der genannten kulturellen Arbeit. Aus diesem Grunde wünsche ich meiner Nation viele wohlwollende, sachverständige Freunde, die sich für uns interessieren. Dieses Interesse kann nur den guten Ruf und das Gedeihen unserer Universität vergrößern. Aber nur unter der Bedingung, daß wir, meine Herren! die alte Wahrheit nicht vergessen, daß die Wissenschaft weder durch Geld, noch durch Gnade erworben werden kann. Der Preis der Wissenschaft ist die Zeit und der unermüdete Fleiß im Lernen.

Neben der pflichtmäßigen Arbeit und dem fleißigen Lernen können Sie sich noch — meine jugendlichen Freunde! — ja Sie sollen sich für die größeren, wichtigeren und allgemeinen Fragen der staatlichen Gesellschaft innerhalb der wissenschaftlichen, kulturellen, wohltätigen und anderen ähnlichen Vereine der Universität interessieren, Sie sollen aber nicht politisieren. Das Politisieren ist gegen den edlen erhabenen Beruf der akademischen Jugend. Die lieben Eltern, die Gesellschaft und der Staat erwarten von Ihnen, meine Herren! etwas anderes als ephemeres Politisieren. Und mit Recht! Wir alle ohne Ausnahme erwarten von der hoffnungsvollen Jugend unseres Vaterlandes etwas Besseres, etwas Gediegeneres. Wir betrachten Sie mit freudiger Hoffnung als unsere Erben in der Arbeit für die Erhaltung der Nation und des Vaterlandes. Die zukünftige Pflege dieser Erbschaft soll Sie innerhalb und außerhalb der Mauern der Universität zu ernster Arbeit

anspornen. Mit der Würde dieser ernsten Arbeit ist das Politisieren, das Parteien bildet, unvereinbar. Meine Herren! wir sind nicht Parteien, sondern eine mächtige, geistige Familie. Wie Glück und Segen der Familie nicht bloß von dem Zusammenwohnen unter einem Familienhaupte, unter einem Dache bedingt ist, sondern vielmehr von jener inneren einheitlichen, der äußerlichen Einheit entsprechenden Harmonie, welche aus gegenseitigem Vertrauen und gegenseitiger Liebe der Familienangehörigen entspringt, so wird auch das Aufblühen der Universität nicht allein durch die auf Grund der Forschung der Wahrheit gegebene Zusammengehörigkeit und das aus dieser entsprossene kollegiale Vertrauen, sowie Liebe und Hochschätzung verwirklicht. Die Universitäten sind, indem sie die Reiche der Wahrheiten repräsentieren, zwar nach der Verschiedenheit der Wahrheiten, nach Methode und Terrain der Wahrheiten in verschiedene Fakultäten eingeteilt, aber diese Fakultäten sind nicht Parteien, sondern Glieder eines einheitlichen Organismus, in welchem Lehrer und Schüler in vertraulichem und kindlichem Verhältnisse zueinander stehen sollen. Mit einer diesem Verhältnisse entsprechenden Liebe bitte ich Sie, meine jugendlichen Freunde! folgen Sie lieber den väterlichen Worten, die mit Ihnen überall das Beste beabsichtigen, als den verführerischen, großtuerischen Schlagwörtern fremder Führer.

Wie zwischen Lehrer und Führer eine innere Harmonie sein muß, damit der Unterricht fruchtbar werde, so muß auch zwischen den Fakultäten und dem mit der Leitung derselben betrauten akademischen Senate und Rektor die nämliche, innere, einheitliche Harmonie obwalten, damit die Universität blühe und gedeihe.

Ich bitte um dieses Vertrauen und die Einigkeit von seiten der Hörer der Fakultäten und des akademischen Senats. Außerdem bitte ich noch den akademischen Senat um bereitwillige Hilfe in der wissenschaftlichen, geistigen und administrativen Leitung der Universität. Von meiner Seite verspreche ich von neuem gewissenhafte und umsichtige Diensterfüllung in jeder Hinsicht.

Das Ideal meiner Amtsführung soll sein: Die mir anvertraute akademische Jugend gemäß der Strenge der Gesetze mit einer aus väterlicher Liebe entsprossenen Billigkeit zu leiten; denn ich weiß es, ich fühle es, daß die Jugend unseres Vaterlandes trotz etwaiger Fehler und

Handlungen, die den Paragraphen des Gesetzes widersprechen, der Billigkeit und der väterlichen Liebe würdig ist.

Ehre Gott dem Herrn, Glück und Freude unserem Könige, reichlichsten Segen unserem ungarischen Vaterlande durch unseren wissenschaftlichen Eifer in diesem Schuljahre! Also geschehe es!

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***J. Rülf:*** **Metaphysik.** 5. Bd., Wissenschaft der Gottesweisheit. Leipzig, Haacke 1903. XIV, 443 S.

Seitdem der 4. Bd. dieser groß angelegten Metaphysik von uns in diesem Jahrbuch (Bd. XIV, 233 f.) besprochen wurde, ist der Verfasser in das andere Leben hinübergegangen. Noch war es ihm vergönnt, den letzten abschließenden Band in der Handschrift fertigzustellen, die Drucklegung mußte sein Sohn Dr. B. Rülf in Cöln besorgen.

Die „Wissenschaft des Einheits-Gedankens" findet nun in der „Wissenschaft der Gotteseinheit" im „Theo-Monismus" ihren naturgemäßen Abschluß. Nachdem die Einheit von Kraft und Stoff, von Innerem und Äußerem, von Erscheinung und Wesen, mit einem Worte der Dynamo-Monismus, nachdem die Einheit von Körper und Seele, von Sein und Bewußtsein, von Natur und Geist im Pneumato-Monismus war gefolgert worden, bleibt noch die Einheit des innerweltlichen und außerweltlichen Gottes S. 18—170, die Einheit des Personal- und Allgottseins S. 170—301, die Einheit des Gottes der Philosophie und der Religion S. 301—436 zu behandeln. Damit wäre dann der Dualismus, „der böse Feind aller philosophischen Gedankenarbeit" S. 438 überwunden und eine neue Metaphysik der Welt gegeben als endlicher Triumph über alle Denkfehler.

Das Hauptgewicht liegt auf den ersten beiden Abschnitten, während der dritte mehr einen geschichtlichen Abschluß des ganzen Systems bildet.

Der Grundgedanke des ersten Abschnittes besagt: es gibt keinen Gott außerhalb und über dem All, sondern er ist identisch mit ihm, identisch mit der Materie (Gott in der Materialität S. 18—52), mit den Formen der Welt (Gott in der Idealität S. 52—120), mit dem Geiste (Gott in der Intellektualität S. 120—170).

Gott ist eins mit der Materie. Denn: „Erblicken wir in Gott das A l l s e i n, das Allsein im Allgeist, so kann es neben Gott doch nicht noch ein anderes Wesen geben, dem ein außer- und übergöttliches Dasein zukommt." S. 25. Dieser Grund ist doch kaum mehr als eine doppelsinnige Benutzung des Terminus: Allsein. Fassen wir nämlich Allsein in dem Sinne, daß außer Gott nichts existiert, so ist nichts Neues gesagt, aber auch nichts bewiesen. Faßt man dagegen das All im monistischen Sinn, so wird eben das vorausgesetzt, was bewiesen werden soll. In der

einzig richtigen Ausdrucksweise kann man eben das Allsein von Gott nur in dem Sinne aussagen, daß in Gott alle Vollkommenheiten der außer ihm bestehenden wirklichen oder möglichen Dinge eminenterweise schon in seiner Wesenheit gegeben sind. Daraus folgt aber gerade das Gegenteil des Monismus. Ebendasselbe gilt vom zweiten Argumente. „Ist Gott der einigeinzige“, so müßte alles, was nicht Gott wäre, der Integrität seines Wesens Schranken setzen, die Einheit, als solche, aufheben.“ l. c. Gott ist der „einigeinzige“ eben nur in dem Sinne, daß es nur einen Gott gibt und kein anderes Wesen seine Vollkommenheit besitzt; daraus folgt weder, daß es keine unvollkommene, begrenzte Wesen geben könne, noch daß diese ihm Grenzen setzen, weil Gott in seinem Bestande unabhängig und unberührt ist von jedem anderen Wesen. Die Einheit Gottes würde nur aufgehoben, wenn man zwei Götter gleichen Wesens setzen würde. Nicht weniger fehlerhaft ist das dritte Argument: „Ein anderes außer- und nebengöttliches Wesen würde außerdem noch die größte Unangemessenheit, den barsten Un- und Widersinn gegenüber aller Göttlichkeit bedeuten. Ein solches Wesen wäre ein ewiger Protest gegen alle Ewigkeit und Unendlichkeit, gegen alle Macht und Gewalt des Göttlichen. Wieviel Realität ich dem außergöttlichen Wesen beilege, ebensoviel muß ich dem göttlichen abschreiben. Und wäre es nur ein einziges Atom, es würde mit dem Trotze des Prometheus Gott sich gegenüberstellen. Du mußt mir meine Realität, meine Geltung und Waltung doch lassen stehen, und wenn man's recht betrachtet, bin ich gerade dasselbe, was auch du bist.“ S. 26. Dieser Gedanke hat nur dann einen Wert, wenn man außer Gott ein von Gott unabhängiges Wesen annimmt, nicht aber, wenn man richtig setzt, daß alles Sein außer Gott nur eine Wirkung seiner Schöpferkraft ist, von der auch alles Sein in seinem Bestande abhängt. Sowenig als die Mitteilung der souveränen Regierungsgewalt an die Staatsfunktionäre eine Einschränkung der Gewalt des Herrschers bedeutet oder zu einem Protest der Beamten gegen den Herrscher führt, ebensowenig bedingt die Erschaffung außergöttlicher Wesen eine Minderung der göttlichen Vollkommenheit oder eine Gleichsetzung von Geschaffenen mit dem Schöpfer. Es liegt eben hier kein Dualismus vor im strengen Sinne des Wortes, vielmehr eine Einheit des Seins in stufenweiser Abfolge der Vollkommenheit.

Den positiven Beweis führt der Verfasser vom Standpunkt und den Resultaten seiner früheren Lehren aus. Stoff und Kraft sind eins, der Stoff ist nur die Verwirklichung, die Stabilisierung der Kraft, S. 31, oder besser, die Kraft in ihrer ersten allgemeinsten Ur- und Allwirksamkeit. S. 37. Somit ist die Materie die Allkraft in ihrer ursprünglichsten Betätigung und Verwirklichung (ebendas.). Gott ist die Materie, sofern er als die ursprüngliche Allkraft betrachtet wird. Was heißt aber dieses? Die Materie ist Allkraft im Urzustand oder die Allkraft ist Materie. Welches ist der erste, welches der abgeleitete Gedanke? Ob die Materie ewig sei oder nicht, berührt uns hier wenig. Aber wie soll ihr eine unbeschränkte Kraft zugeschrieben werden? Weil sie identisch ist mit der Kraft, antwortet der Verfasser. Selbst unter dieser Voraussetzung, die wir nicht zugeben können noch müssen, wäre noch immer nicht die Allkraft der Materie, vor allem nicht des Atoms bewiesen. Im Gegenteil ist diese Allkraft des Atoms ein Widerspruch in sich selbst. Das Wesen, das alle Wirklichkeit in sich birgt, kann nicht der Schwäche und Beschränkung der Materie unterworfen sein. Und wiederum, was jeder Entwicklung fähig ist, kann nicht die Allkraft sein. Auf diesem widerspruchsvollen Begriff baut sich der ganze Monismus auf; wohl löst er

dann scheinbar jeden Widerspruch, aber nur, weil er den ersten, grundlegenden Unterschied, den von Sein und Nichtsein, überspringt. Wenn einmal Sein und Nichtsein, Potenz und Akt, Werden und Wirken identisch sind, dann hört jeder „Dualismus“ auf — dann ist alles eins.

Nicht anders verhält es sich mit dem Beweis für die Identität Gottes mit der Formenwelt. Hier beruht alles auf der Voraussetzung, daß Form und Stoff, Vorstellung und Objekt identisch seien. Eine Unterscheidung bestehe nur im Denkprozesse. S. 53—77. Gewiß bewirkt unser Denkprozeß keine sachlichen Verschiedenheiten, aber er konstatiert, erkennt dieselben; gewiß, Denken und Sein decken sich, aber das Denken nur in so weit, als es das Sein gedanklich vorstellt, nicht aber, indem es das Sein selbst ist. In Gott ist Denken und Sein zugleich eins, aber nur, weil sein Sein und Denken nicht beschränkt ist wie die stoffliche, wie jede Form außer ihm.

Vermöge der Identität Gottes mit der Idealität offenbart sich nach dem Verfasser Gott in letzterer selbst, vor allem aber in der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Darum ist „diese allgemeine Weltordnung keine vorbedachte, durch einen weisen Schöpferwillen eingerichtete und hergestellte“. S. 77. Sie ist Gottes Wesen selbst, seine Verwirklichung, „weil sie sonst unverständlich wäre“. S. 78. Die materialistischen Erklärungen und verwandte setzen insgesamt die Existenz der Gesetzmäßigkeit voraus, denn ohne Ordnung kann nichts bestehen, aber sie erklären deren Existenz nicht. Die Gesetzmäßigkeit kann nichts anderes als die Kraft sein. Diese Kraft ist Gotteskraft, darum ist alles Gesetz Gottesgesetz. Abgesehen von der allgemeinen Voraussetzung, daß das Atom die Allkraft sei, ist auch hier nicht einzusehen, warum Gesetz und Kraft identisch seien. Die gesetzmäßig wirkende Kraft ist freilich ein konkretes Ganzes; dies schließt aber nicht aus, daß sie aus verschiedenen Teilbeständen zusammengesetzt sei. Jedenfalls kann die Kraft resp. das Atom nicht sich selbst zum Gesetz entwickeln, da ja schon in der Entwicklung, wie der Verfasser selbst hervorhebt, Gesetzmäßigkeit erfordert ist. Jedes Gesetz ist wohl Gottesgesetz, aber nicht des immanenten, sondern des Schöpfer-Gottes. Die Auffassung eines von außen kommenden Gesetzes als etwas dem Wesen Zufälliges ist die ganz grundlose Voraussetzung Kants. Der Zweck beherrscht die ganze Natur in ihrem ganzen Wirken, so daß nur derjenige, der die Natur gesetzt hat, ein anderes Gesetz geben kann.

Weiterhin dehnt der Verfasser den Zweckgedanken aus auf die Vorhersehung und Vorherbestimmung alles Zukünftigen durch Gott. Er weist das kantische Postulat ab, nach welchem Gott notwendig sei, um den Ausgleich zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit zu bewirken. Freilich, wäre nur dies die Aufgabe Gottes, dann möchte der Verfasser recht behalten. Ganz anders verhält es sich mit der Forderung, daß Gott wie der Schöpfer des Weltalls, so auch die allbewirkende Ursache jeder Entwicklung, jeder Tätigkeit sei. Der monistisch-darwinistische Entwicklungsbegriff erklärt wohl manches Wie, aber nie das Warum der Entwicklung, er setzt sie in ganz unphilosophischer Weise einfach als selbstverständlich voraus. Die Identifikation von Schönheit und Zweckmäßigkeit wird der Ästhetiker nicht anerkennen.

Im dritten Kapitel, Gott in der Intellektualität, wird die Einheit Gottes mit der Intellektualität d. h. mit dem Geiste durchgeführt. Geist und Seele im modernen, substanzlosen Sinne genommen. „Die Kraft ist Geist und der Geist ist Kraft.“ Nur wird das All in seiner Dunkelheit und Bewußtlosigkeit durch den Intellekt geklärt und zum Bewußtsein

erweckt. Und dieses Bewußtsein ist nicht etwa nur mein Bewußtsein, sondern die Allbewußtheit." „Alle Erkenntnis ist gleichzeitig auch die Selbsterkenntnis des Alls." Dadurch erhebt sich auch Gott über die Welt, ist und wird überweltlich; er ist auch Person, als die in allem Wechsel bleibende Substanz, als das Subjekt der Erkenntnis, als das einigeinzige Einzelwesen. Dieser Personalgeist ist der Personalgott und als solcher auch der Allgott. „Wir haben in den beiden nur den Gegensatz von Geist und Natur," die sich selbst bewußte Allwirklichkeit. Denkinhalt und Wirklichkeit sind zwar verschieden und unterschieden, aber „ebensogut eins und dasselbe". S. 120—169.

Diese Einheit des Personal- und Allgottseins wird nun im zweiten Abschnitt zu erklären versucht, S. 170—300. Den Schwerpunkt bildet die Darstellung der verschiedenen Systeme; thetisch wird wenig Neues geboten; es kehren vielmehr die gleichen Gedankenreihen wieder: Gott im Materialismus, im Idealismus, im Pantheismus. Bemerkenswert ist der Umstand, daß durchweg die christliche, vor allem die scholastische Philosophie eine Aschenbrödelstellung einnimmt, obwohl doch naturgemäß mit ihr die Hauptschlacht zu schlagen wäre.

Der Monismus sucht den Materialismus der neueren Zeit durch Verbindung mit dem idealistischen Pantheismus philosophisch gangbar zu machen, ein wahres Danaergeschenk. Beruht der Pantheismus schon selbst auf der absolut unlogischen und jeder Erfahrung widersprechenden Voraussetzung, daß die beschränkte Welt eine Entwicklung des absoluten Wesens sei, so muß die Umstellung, die der Monismus vornimmt, daß das Absolute sich aus dem unvollkommensten Zustande zur Vollendung entwickle, als noch arbiträrer und unlogischer bezeichnet werden.

Dürfen wir uns ein Schlußurteil erlauben, so können wir den Inhalt dieser beiden Hauptabschnitte entschieden als Materialismus beurteilen, nur mit der einen Einschränkung, daß in dem System des Verfassers die Materie fähig ist, sich bis zu den höchsten noch denkbaren Stufen des Seins zu entwickeln. Dieser Standpunkt setzt aber voraus oder behauptet an und für sich, daß alles, was ist und sein kann, nur Entwicklung oder Funktion der Materie ist. Geschichtlich gesprochen hat J. Rülf den Monismus Häckels philosophisch zu vertiefen gesucht. Als den eigentlichen Stein des Anstoßes, den der Verfasser im sogenannten Dualismus findet, müssen wir den falschen Gottesbegriff des Verfassers bezeichnen. Sein „dualistischer" Gott ist der Gott des Deismus, sowie die Gottesbeweise, die er kennt, nicht die der christlichen Philosophie sind. Seit Kant scheint es Sitte zu sein, gegen fiktive oder bloß markierte Gottesbeweise zu kämpfen. Gegen den einzigen großen philosophischen Grundgedanken, der das ganze Werk auf philosophische Höhe erhebt, daß nämlich im absoluten Wesen Subjekt und Form, Sein und Denken, Sein und Wirken identisch, daß in ihm das Sein Geist und der Geist absolutes Denken sei, haben wir am wenigsten etwas einzuwenden. Nur kann ein solches Wesen nie und nimmer Substanz, Wesen der empirischen Welt sein. Daran muß jeder Monismus scheitern.

Der dritte Abschnitt: Einheit des Gottes der Philosophie und der Religion dürfte wohl objektiv der schwächste Teil sein. Die Vergleichung ist von seiten der Religion sehr unvollständig. Vorerst wird diese nur vom Standpunkt des Rationalismus untersucht, werden also zum vornherein alle Lehren der übernatürlichen Offenbarung in natürlicher Weise umgedeutet. Dann aber wird auch bei diesen Lehren geradezu ihr besonderer Inhalt übergangen. Gerne anerkennen wir es zwar als ein edles Bestreben, den Nachweis zu liefern, daß alle Religionen im Kerne mit

der wahren Philosophie übereinstimmen, aber diese Übereinstimmung von Religion, wenigstens der christlichen, mit dem Monismus kann nur auf Kosten der spezifischen christlichen Lehren gefunden werden.

Religion und Monismus sollen sich vorab im Schöpfungsbegriff begegnen. Beide halten gemeinsam die eine Weltsubstanz fest, und diese Substanz ist die Kraft, welche sich nur als die Schöpfungsallmacht und als die Gottesperson enthüllt. S. 337. Die Religion erkennt dies unmittelbar, die Philosophie durch Vermittlung der Denkgesetze.

Mehr als die Ausdrücke: Allmacht, Weltsubstanz, Gottespersönlichkeit haben Christentum und Monismus nicht gemeinsam. Im Christentum ist Gott eine von der Welt verschiedene Person, die Allmacht bedeutet die unbeschränkte Kraft, Wesen außer Gott zu setzen, die Schöpfung besagt Produktion von neuen Wesen aus dem Nichts. Dem Monismus aber gilt Gott als die Welt selbst, Allmacht als die unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit der Urkraft d. h. Gottes selbst, und Schöpfung ist nach dem Verfasser selbst nichts anderes als Entwicklung — „alle Schöpfung ist Entwicklung“ S. 327. Der Verfasser erachtet freilich die Religion, als unmittelbare Erkenntnis, für unvollkommen, weshalb sie durch die nach strengen Denkgesetzen vorhergehende Philosophie von ihren Schlacken gereinigt werden müsse. Diese Schlacken sind jedoch keine überwindbare Differenzen, sondern unüberbrückbare Gegensätze.

Demgemäß muß auch das zweite Kapitel dieses dritten Abschnittes beurteilt werden. „Auch die Betrachtung der Welterhaltung kann uns lehren, daß ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Gottesbegriffe der Religion und der Philosophie nicht vorhanden ist.“ S. 363. Ist der Schöpfungsgedanke einmal ein total verschiedener, so muß es konsequent auch der Erhaltungsbegriff sein. Wohl stehen auch in der Religion Schöpfungs- und Erhaltungsbegriff im allerengsten Zusammenhange, aber ebendeswegen fallen oder bleiben beide miteinander bestehen. Dem Verfasser bedeutet Erhaltung der Welt nichts anderes als Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Atoms (S. 369 f.); beide Gedanken gehören nicht einmal zum Wesen der Erhaltung der Welt von seiten Gottes, die Unveränderlichkeit des Atoms und wenigstens des Weltganzen schon gar nicht. Wohl ist es richtig, daß die Religion alle Entwicklung der Welt als nur aus Gott, durch Gott zu Gott hervorgegangen (S. 381) betrachtet, aber all dies ist nicht eine Selbsterhaltung des sich in der Welt verwirklichenden und verwirklichten Gottes, sondern ein Wirken auf eine von Gott verschiedene Kreatur, die Vollendung des Schöpferwerkes.

Im dritten Kapitel wird endlich der Begriff der Gotteseinheit in der Offenbarung abgehandelt. Philosophisch gilt dem Verfasser die Welt eo ipso als Gottesoffenbarung. Das sagt in gewissem Sinne auch die Offenbarung. Aber der Monist betrachtet die Welt als die selbsteigene Verwirklichung Gottes, die Religion als eine schwache Kopie, einen Widerschein Gottes.

Wir haben diesen dritten Abschnitt objektiv als den schwächsten bezeichnet. Wir wollen damit dem Verfasser keinen Vorwurf in das Grab nachsenden, er trifft nur die moderne Philosophie. Nachdem sie lange und heftig genug alle Religion als rückständig, ja jeder Wahrheit bar bekämpft hat, sucht sie sich nun mit dem unverwüstlichen Glanze der Religion zu decken und die edelsten Geister damit irrezuführen. Der Gott des Christentums kann nun einmal nicht der Gott des Monismus sein. Auch hätten wir von einem emeritierten Rabbiner ein tieferes Verständnis der Offenbarung erwarten dürfen.

Wenn wir bisher fast nur ein negatives Urteil über diese neue

Metaphysik abgaben, so wird dies jeder in Hinsicht auf den diametralen Gegensatz von Monismus und christlichem Theismus begreifen. In der Metaphysik hört jede Schwankung im Urteil, jede Versöhnung auf: da gibt es nur unversöhnliche, primäre Gegensätze oder Übereinstimmung. Von diesem Gegensatze abgesehen, anerkennen wir aber gerne eine seltene Klarheit des Stiles, die Ruhe der Darstellung, Würdigung der großen Fragen und umfangreiche Kenntnis der Geschichte der Philosophie.

Graz. P. Reginald Schultes O. P.

2. *R. Eisler*: **Wörterbuch der philosophischen Begriffe,** historisch-quellenmäßig bearbeitet. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 2—10. Lief. Berlin, Mittler u. Sohn. 1. Bd. 746 S. 2. Bd. 941 S.

Innerhalb Jahresfrist ist die zweite Auflage, deren erste Lief. ich S. 121 dieses Jahrg. rezensierte, zu Ende geführt worden. Sie wird besonders für die neueste Philosophie ausgezeichnete Dienste leisten. Von den gläubigen Philosophen werden Gutberlet und Hagemann berücksichtigt. Die scholastische Terminologie der Neuzeit findet sich sehr oft aus dem 1653 erschienenen Lexicon philosophicum des protestantischen Theologen Mieraelius angeführt, ebenso wird die Logik von Port Royal verwendet. Die Darstellung der Väter und der mittelalterlichen Scholastiker bringt zwar viele Texte, folgt aber zuweilen Führern von mangelhafter Sachkenntnis. Hier sollen nur einige wichtigere Dinge bemerkt werden, die der umsichtige Verfasser bei einer weiteren Auflage sicher berücksichtigen wird.

Unter Ich heißt es: „Nach Augustinus (De trin. X, 10.) ist das Ich die Seele selbst. So auch die Scholastiker." An der genannten Stelle sagt A. zwar, daß die Seele sich erkennt, aber keineswegs daß die Seele der Mensch sei. Das Ich bezeichnet aber den Menschen. Vgl. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus § 15. Auch die Scholastiker betrachten den Menschen als eine Natur und die Seele als deren Formalprinzip; id quo vivimus et sentimus et intelligimus primo.

S. 513: „Das System des influxus physicus behauptet eine direkte Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. So die Scholastiker." Eine eigentliche Wechselwirkung kann von denselben nicht behauptet werden, weil nach ihnen Leib und Seele eine Natur ausmachen. Die Natur ist aber Tätigkeitsprinzip. Man kann nur von einer Einwirkung der geistigen Kräfte auf die dem compositum eigentümlichen und umgekehrt reden. Das System des influxus physicus bedeutet gewöhnlich jene Theorie, welche die Einheit des Menschen aus diesem influxus erklärt; diese wird aber von den Scholastikern verworfen.

S. 560: „Die Scholastiker erblicken das Wesen des Körpers, die Körperlichkeit (corporeitas) in der forma substantialis corporis und in der forma accidentalis d. h. der Dreidimensionalität (Thomas, Contra gentes IV 81)." Dazu ist zu sagen: Das Wesen des Körpers besteht aus Materie und Form. Die Dreidimensionalität, welche von Thomas a. a. O. corporeitas genannt wird, gehört nicht zum Wesen des Körpers.

S. 583 wird Logica modernorum und Logica nova identifiziert. Letztere ist aber aristotelisch, erstere nicht, sondern enthält die erst im M.-A. entwickelte Lehre de proprietatibus terminorum. Vgl. Überweg-Heinze, Grundriß II[8] S. 190 und 301. Die Logica modernorum ist im 7. Abschnitte der Summulae Logicales enthalten, welche Eisler S. 608

mit Prantl dem Psellus zuschreibt, so daß Petrus Hispanus nur Übersetzer wäre. Dazu vgl. Überweg-Heinze, Grundriß III[9] S. 16, wo es heißt: „Doch ergeben sich gegen letztere Annahme, die besonders von Prantl vertreten wird, beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten."

Im zweiten Bande S. 170 liest man: „Nach den Scholastikern liegen den wahrnehmbaren Qualitäten „qualitates occultae, verborgene als Kräfte wirkende Qualitäten zugrunde." Ähnlich im ersten Bande S. 164 und 568. Die qualitates occultae nehmen aber in der Scholastik keineswegs jene wichtige Stellung ein, die man ihnen heutzutage zuschreibt. Man verstand darunter nur einige auffallende Kräfte, die man nicht aus den Grundeigenschaften (qualitates primariae) der Körper abzuleiten vermochte und deshalb auf den Einfluß der Gestirne zurückführte. Als Beispiel dient regelmäßig die Anziehungskraft des Magneten, sowie gewisse Heilkräfte der Edelsteine u. a., an die man vielfach glaubte. In den philosophischen Schriften des M.-A. kommt der Ausdruck, soviel ich finden konnte, nicht vor. Ich las ihn frühestens im Commentarius in universam physicam Aristotelis des Joh. Velcurio, der um 1533 in Wittenberg dozierte. Er sagt allerdings, die Lateiner nennen jene Kräfte qualitates occultae; er dürfte aber hierbei naturhistorische Bücher vor Augen haben. Die Cartesianer machten aus diesen Qualitäten ein Schlagwort gegen die Peripatetiker und gaben ihnen dabei eine viel zu weite Ausdehnung. Ich werde vielleicht der Geschichte dieses Begriffes einen eigenen Artikel widmen.

S. 568 heißt es, daß in der Scholastik Kraft- und Vermögensbegriffe nicht strenge geschieden werden. Dieser Sonderung genügt aber das Axiom: Unumquodque agit prout est actu, patitur vero prout est potentia. Hier ist actus die Kraft, potentia das Vermögen.

Der Artikel über Wissen und Glauben führt die Lehre von der doppelten Wahrheit auf Duns Scotus zurück anstatt auf Averrhoes, demzufolge die Lehren des Koran symbolische Einkleidungen von Vernunftwahrheiten sind. Über Scotus siehe die Darlegung von P. Minges in 84 Bd. der Theologischen Quartalschrift (München, 1902) S. 260 ff. Auch Occam wird mit Unrecht hier genannt, über den sich Überweg-Heinze in Grundriß II[8] S. 310 viel milder ausdrückt. Die doppelte Wahrheit wurde zu Ende des M.-A. von vielen Averrhoisten und Alexandristen verteidigt, aber auf dem 5. Laterankonzil 1513 verworfen.

Da auf der Scholastik zum sehr großen Teile auch die heutige Terminologie beruht, so verdient sie die größte Sorgfalt, und es ist zu wünschen, daß der neuerliche Vorschlag Dr. Kraliks, ein philosophisches Lexikon auf scholastischer Grundlage, zur Tat werde.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

3. ***Adolf Bastian:*** **Die Lehre vom Denken.** Zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Geisteswissenschaften. I. u. II. Teil. Berlin, Dümmler 1903.

Wir leben im „Zeitalter der Naturwissenschaften". Auf dem Wege induktiver Forschung haben wir einen ungeahnten Einblick in die wunderbaren Gesetze gewonnen, welche das Wirken der physischen und chemischen Kräfte regeln und nun zur Verschönerung des Lebens ausgenützt werden. Dieselbe wissenschaftliche Methode erschloß uns in Biologie und Psychophysik die Geheimnisse des niederen Lebens, sie führte zum Verständnis der Funktionen der physikalisch-chemischen Energie im pflanzlichen und ihrer

„psycho-physischen Verlängerungen“ im animalischen Organismus. Das Denken allein, mit welchem die nunmehr in ihre Funktionen aufgelöste Seele früher belastet wurde, harrt noch der organischen Eingliederung in den einheitlichen Zusammenhang der Dinge. „Mit der Vergangenheit ist gebrochen für die einer verheißungsvoll eröffneten Zukunft zugewandten Augen, die von neuen Offenbarungen sich umstrahlt fühlen“ (I, S. 92). Alles metaphysische Spekulieren blieb frucht- und nutzlos, nur die „komparativ-genetische“ Methode der Naturwissenschaften kann, wenn auch auf die „Geisteswissenschaften“ in Anwendung gebracht, eine einheitliche Weltanschauung für die Zukunft anbahnen. Diesem Zwecke dient vorliegendes Werk des durch seine ethnographischen Forschungen bekannten Verfassers.

Die Ethnologie hat die lautlich umkleideten Niederschläge der Gedanken der Völker zusammengetragen und bietet dem vergleichenden Forscher ein reiches Material, um auf induktivem Wege einen Einblick in das Wirken der nötigen Energien zu gewinnen. Das Denken stellt sich in seiner ersten Form dar als die Lebensfunktion des zoopolitischen Organismus. Der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen und bildet mit dem ihn umgebenden, durch das gemeinsame Sprachband umschlungenen und zusammengehaltenen Gesellschaftskreis ein einheitliches Ganze. „Bei humanistischer Existenzform streben aus den, ihren jedesmaligen Gesellschaftskreis komponierenden Konstituenten, die psycho-physischen Energien weiter hinaus, um auf der noëtischen Sphäre des Zoon politicon zusammenzutreffen“ (II, S. 6), und mit den in ihnen fortzitternden Nachschwingungen der Sinneswahrnehmungen die Denktätigkeit zu zeugen. Treffen nämlich jene Energien auf „zoopolitischer Sprachschichtung“ zusammen, so gleichen sich die individuellen Differenzen ab. „Das Gleiche fließt zusammen, die Gegensätze neutralisieren sich, und so wird beim Durchkreuzen wahlverwandschaftlicher Affinitäten eine Gleichung hergestellt im abstrahiert erweiterten Begriff, als ein (gleich dem Kristall aus stöchiometrischen Verhältnissen der Mutterlauge) niedergeschlagenes Produkt, dessen Eigenart in dem der zuerteilten Wortbezeichnung einwohnenden Sinne aufgeht und in solcher faßlicher Umschriebenheit zu praktischer Verwendung verfügbar steht, im Sprachverkehr des Gedankenaustausches“ (II, S. 8). Die so vom Gemeinverstande automatisch gebildeten „notiones communes“ bilden die Organe für den Aufbau des zoopolitischen Organismus. Die ersten Funktionen dieses Organismus sind ethischer Natur. Denn damit der durch sein Sprachband umschlungene Gesellschaftskreis ein lebensfähiger an sich sei, müssen die Wechselbeziehungen zwischen den ihn komponierenden Konstituenten ethisch geregelt sein. „Dem primitiven Stammesganzen sind die (Noachitischen) Moralgebote präkonditionell immanent, aufgezwängt aus einem kategorischen „Imperativ“, der vor philosophischer Formulierung in νόμοι ἄγραφοι redet (naturgesetzlich)“ (II, S. 13). Die intellektuellen Niederschläge des Gemeinverstandes wirken zurück auf das den individuellen Konstituenten inhärierende Organisationsprinzip und regen die Vernunfttätigkeit zu ihrer rationellen Entfaltung an. Das dem menschlichen Individuum eigene Vernunftorgan tritt nun gleichfalls in Aktion und betritt, aus dem auf der Gesellschaftsschichtung angesammelten Wissenskapital seine geistige Speisung entnehmend, den ihm individuell eigenartigen Entwicklungsgang. „Das durch den noëtisch intellektuellen Reflex der ihre „notiones communes“ niederschlagenden Verstandesschöpfungen auf zoopolitischer Sprachschichtung im psycho-physischen Individuum angeregte Denken zum rationellen Vernunftgebrauch kommt im Wildzustande auf primärem Niveau

selten nur zur Verwertung, weil das Stammesleben ganz noch in die Gemeinsamkeit der die Gesellschaftsgedanken einheitlich verflechtenden Tätigkeit aufgeht, und das, was sie zu sagen haben" (I, S. 142).

Die ersten Regungen des durch den zoopolitischen Reflex des Denkens in den individuellen Konstituenten erweckten Bewußtseins sind religiöser Natur. Es regt sich in dem von dunklen Ahnungen seines Ursprungs durchdrungenen Bewußtsein ein unwiderstehliches Sehnen nach Wissen, nach klarer Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge; dieses Sehnen ist die Quelle der Religion. „Der Kern der Religion liegt in der aus dem Unbekannten bedrängenden Gefühlsempfindung, da dem Denkwesen (oder Zoonpolitikon) seine Erhellung aus Nacht der Unwissenheit (oder Avidya) zur Aufgabe gestellt ist, denn alle Menschen (s. Aristoteles) treibt naturgemäß der Wissensdrang (*ὀρέγονται φύσει*), und solange diesem nicht genügt worden, (nach zeitgültig befriedigenden Umrissen) peinigt das Gewissen (im instinktiven Bewußtsein unerfüllter Pflicht)". (S. 109).

Durch Jahrhunderte blieben alle Versuche, über die Religion hinaus zum eigentlichen Wissen zu gelangen, eine einheitliche wissenschaftliche Weltanschauung auszubauen, in religiösen Geweben stecken, bis das Aufblühen der Naturwissenschaften mit ihrer exakten Methode auch der Lösung dieser höchsten Probleme Bahn gebrochen; unsere Zeit geht neuem Lichte entgegen. Wenn auch die einzelnen in ihrer individuellen Denktätigkeit sich außerhalb der zu diesem Ziele führenden Bahnen bewegen, so kann man sie doch gewähren lassen, solange sie sich den durch die Gesellschaftswesenheit auferlegten Geboten nicht entziehen. Wer aber in die Entwicklung des gesellschaftlichen Organismus störend oder hemmend eingreift, dem darf keine Gnade erwiesen werden.

Der gezeichnete Versuch des betagten Verfassers dürfte wenig Anklang finden. Einmal stellt die kaum genießbare Sprache und der ungeheuerliche Stil des Werkes hohe Anforderungen an die Geduld des Lesers; es ist nicht leicht, durch die oft mehrfach verklausurierten Satzgewinde sich durchzuarbeiten. Ferner tragen derartige extreme Richtungen, die alles Alte und alle Metaphysik verwerfen, das Siegel der Einseitigkeit und des Irrtums an der Stirne. Die materialistische Weltanschauung, für welche H. Bastian mit solcher Begeisterung und Siegeshoffnung in die Schranken tritt, kann sich so wenig halten wie der extreme Idealismus. Die Erklärung des Denkens durch eine psychologische Assoziation auf „zoopolitischer Sprachschichte" ist eher das Produkt der Phantasie als die reife Frucht induktiver Forschung. Die Verachtung, mit welcher über die Leistungen der Vorzeit weggeschritten wird, zeugt von Unkenntnis derselben. Wenn der Verfasser die großen Erfolge auf naturwissenschaftlichem Gebiete feiert, so wird ihm niemand widersprechen; aber seine Meinung, erst in dieser Zeit habe man die exakt wissenschaftliche Methode gefunden, und nur die Induktion habe als wissenschaftlich zu gelten, entbehrt jeglicher Stütze. Ebenso zeigen die häufigen Ausfälle auf den christlichen, insbesondere den katholischen Standpunkt eine große Einseitigkeit; wir müssen bekennen, daß wir selten in einem auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebenden Werke eine ähnliche Behandlung gegnerischer Anschauungen getroffen haben: wenn man uns die Vernunft abspricht, ist es besser, wir schweigen, denn über diese höchste Gabe der Natur liegt das Verfügungsrecht doch in anderen Händen, solch blinde Streiche können nur den Mangel an sachlichen Gründen aufdecken, statt ihn zu verbergen.

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

4. *Max Dessoir:* **Geschichte der Neueren Deutschen Psychologie.** 2. Aufl., I. Bd. (2. Halbbd.) 8°. (XII und S. 357—626.) Berlin, Duncker 1902.

Die Bedürfnisfrage darf bei vorliegendem Werke gewiß in günstigem Sinne beantwortet werden; denn eine gründliche, gewissenhafte, auf den Quellen fußende „Geschichte der neueren deutschen Psychologie" hat immer noch einen Platz, da ja in einer Zeit, wo psychologische Fragen im Vordergrunde der Diskussion stehen, eine Orientierung in historischer Beziehung jedem, der sich mit Psychologie zu befassen hat, nur willkommen sein wird.

Der I. Band vorliegender „Geschichte" erschien erstmals 1894; die völlig umgearbeitete u. vermehrte 2. Auflage des I. Bandes wurde in 2 Halbbänden 1897 u. 1902 veröffentlicht. Den II. Band verspricht der Verfasser 1905 folgen zu lassen.

D. unterscheidet in der Entwicklung der deutschen Psychologie vier Zeiträume. „Von Leibniz bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts reicht die Periode der Begründung, von 1750 etwa bis 1800 die Zeit emsiger Sammelforschung, von 1800 bis 1850 ungefähr die Herrschaft der Spekulation, und von 1850 bis dicht an die unmittelbare Gegenwart das Anwachsen des naturwissenschaftlichen Geistes (Vorw. VIII.). Durchaus einverstanden erklären wir uns mit dem Verfasser, wenn er schreibt: „Die Chronologie an sich vermag ich nicht als Grundsatz der Geschichtsschreibung anzuerkennen, da gerade der Zeitverlauf die Logik der Tatsachen und die Systematik der Darstellung stört." (ib.). In dem dem Ref. vorliegenden 2. Halbband (S. 357—606) kommen „der Bestand der deutschen Psychologie im 18. Jahrhundert" (S. 357—499) und „die Wirkungen der deutschen Psychologie im 18. Jahrh." (S. 500—606) zur Darstellung.

Der Verfasser geht in lobenswerter Weise darauf aus, dem Leser möglichst „viel von dem Rohmaterial" mitzuteilen, d. h. ihn mit den Quellen bekannt zu machen. Was im weiteren die Behandlung des Stoffes betrifft, können wir dem Verfasser nur beistimmen, wenn er nicht bloß „einige bevorzugtere Individuen und deren Leistungen" bespricht, sondern „zu den Durchschnittsmenschen der betreffenden Periode" herabsteigt und ihre Anschauungen darlegt, da wir eben dadurch ein sicheres Kriterium besitzen zur wahrheitsgetreuen Beurteilung der philosophischen Bestrebungen und Arbeiten, die eine Zeitperiode ausfüllen. Ganz richtig stellt sich der Verfasser das Ziel, „nicht bloß die Geschichte von Individuen zu erzählen und über ihre Werke zu berichten", sondern auch „ihre gegenseitige Abhängigkeit zu untersuchen" und „die innere Entwicklung der Wissenschaft, das Vergehen und Emporwachsen bestimmter Fragen in ihr, ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften" aufzuzeigen. (Vorw. XI.) Der erste Teil der gestellten Aufgabe dürfte gelungen sein, weniger jedoch der zweite, und hierin erblicken wir den Hauptmangel der Arbeit. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Theorien, das Emporwachsen und Vergehen, die Entwicklung und Ausbildung der verschiedenen Probleme tritt zu wenig ans Licht, und der Leser läuft hie und da Gefahr, ob all den unzähligen, allerdings interessanten und mit bewunderungswürdiger Geduld zusammengetragenen Einzelnheiten und Kleinigkeiten, den Gesamtüberblick, mit dem er den gebotenen Stoff übersehen sollte, zu verlieren. Der Verfasser scheint das selbst gefühlt zu haben; denn am Schlusse des Buches (S. 606) lesen wir: „Freilich wird nun der Leser, bei aller Andacht vor dem Kleinen, das Bedürfnis nach

einem Gesamtanblick empfinden." Letzterer wird für den Beginn des II. Bandes in Aussicht gestellt. — Auf kleinere Ungenauigkeiten gehen wir hier der Kürze halber nicht ein. — Dem Leser drängt sich angesichts der oft höchst sonderbaren Anschauungen, welche der Verfasser referiert, Blatt für Blatt die Überzeugung auf, daß es ein Mißgriff von den Philosophen damaliger Zeiten war, die Forschungen und Errungenschaften der Alten (eines Aristoteles und der Blütezeit der Scholastik) zu ignorieren, als ob jene Denker nichts an der Lösung resp. Weiterbildung psychologischer Probleme gearbeitet hätten.

Der persönliche philosophische Standpunkt des Verfassers fällt allerdings auch nicht mit dem eines treuen Aristotelikers zusammen; allein der persönliche Standpunkt kam hier zunächst nicht in Frage, da es sich vor allem darum handelte, „Geschichte" zu schreiben.

Das Werk bietet eine Fülle von Stoff und wird nicht nur Philosophen, sondern auch Historikern eine willkommene Gabe sein. Zugleich legt es, wie des Verfassers „Philosophisches Lesebuch", Zeugnis ab, daß D. bestrebt ist, in seinen Forschungen objektiv und unbefangen vorzugehen.

Maria-Einsiedeln (Schweiz). P. Beat Reiser O. S. B.

5. ***P. Schwartzkopf:*** **Die Weiterbildung der Religion.** Ein Kaiserwort. Schkeuditz b. Leipzig. Schäfer 1903, IV. 82 S.

Dieser Beitrag zur Verständigung über „Bibel und Babel" vom religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkt aus will durch das Losungswort: Weiterbildung der Religion die aufgerollte Bibel-Babel-Frage klären. F. Delitzsch hatte in seiner bekannten Enunziation den Schluß gezogen, es lasse sich kaum eine größere Verirrung des Menschengeistes denken als die, daß man das Alte Testament für ein offenbartes Religionsbuch hielt. Dieser Anschauung tritt Schwartzkopf mit der These entgegen: „Die Annahme, die Bibel sei eine persönliche Offenbarung Gottes, ist für einen Christen selbstverständlich." S. 2. Den Grund des Gegensatzes findet der Verfasser darin, daß rechts und links die Unklarheit über den Sinn echter Gottesoffenbarung so groß sei. S. 2—3. Diese sucht er zu heben.

Die erste Unklarheit besteht darin, daß man nur eine Offenbarung im Gewissen des einzelnen annimmt, während doch eine geschichtliche menschheitliche notwendig ist. Das gesamte geistige Leben der Menschheit entwickelt sich ja auf keinem anderen als dem geschichtlichen Wege. Als geschichtliche Tatsache muß zweitens die Offenbarung auch der Entwicklung unterworfen sein. Die Bekämpfung der Entwicklung in der Religion bildet also eine zweite Unklarheit. Dieser gegenüber behauptet der Verfasser „echte Gottesoffenbarung in durchgängiger Entwicklung" = Weiterbildung der Religion. Dem religionsgeschichtlichen Nachweis dieses Satzes ist der Hauptteil der Darstellung gewidmet. Die Entwicklung besteht im Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus, vom Naturgott zum sittlichen Gott. Parallel damit verläuft auch die religiös-sittliche Entwicklung des Menschen. Beides ist bedingt durch die stetige Entwicklung der religiösen Anlage.

Religionsgeschichtlich erscheint die babylonische Religion als die wahrscheinliche Vorstufe für die Offenbarung des Gottesvolkes. Der Vorzug des letzteren vor allen anderen Völkern besteht darin, daß sich die

religiöse Weiterbildung in der Geschichte Israels zentralisiert. Im Christentum hat diese einzige, nie erstarrte und zugleich zentrale Entwicklungsweise den Höhepunkt jeder Religion erreicht. Vermittelt ward diese ganze Entwicklung durch stetig sich folgende religiöse Genien (Propheten).

Als dritte Quelle der Unklarheit wird die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung verurteilt. Den Grund bietet eine pantheistische Philosophie, die Gott zugleich der Welt immanent und transzendent erklärt. Jede Offenbarung des Geistes ist somit göttliche und menschliche Offenbarung zugleich.

Dies im Umriß die Gedankenfolge des Verfassers. Vorweg glauben wir nicht zu irren mit der Ansicht, daß Delitzsch an diesen Ausführungen nicht viel aussetzen wird. Sie dürften vielmehr ganz in seinen Gedankenkreis fallen. Objektiv erheben sich dagegen ganz sichere Bedenken. Die ganze Darstellung ruht theoretisch auf der pantheistischen Hypothese, welche den Grunddogmen des Christentums aufs evidenteste widerspricht. Gott und die Kreatur sind getrennte, im Sein unterschiedene Wesen, woraus sich eine doppelte Erkenntnisart und mit ihr die Möglichkeit einer doppelten, einer menschlichen und einer göttlichen Offenbarung ergibt., Beide müssen genau unterschieden werden, was historisch oft mit Schwierigkeiten verbunden sein mag, da beide gleichzeitig bestehen.

Entwicklung der Offenbarung kann kein Katholik, ja Christ bestreiten, wenn man nur nicht wieder den konfusen pantheistischen Entwicklungsbegriff in die Religion hineinträgt. Wahre Entwicklung in des Wortes eminentester Bedeutung besagt Enthüllung und Auswirkung eines Grundgedankens — in der Religion des Gottesgedankens —, nicht aber Fortschritt vom Irrtum bis zur Wahrheit. Selbst der Verfasser anerkennt in den „primitiven Religionsformen" einen echten Gottesgedanken. Ein Grund, warum in Christus die Offenbarung ihren Höhepunkt erreicht hat, läßt sich auf dem Standpunkt des Verfassers nicht finden. „Religiöse Genien" mögen die menschliche Gotteserkenntnis mächtig gefördert oder verwirrt haben, die Geheimnisse des Gottesmysteriums vermag nur Gott zu enthüllen. Warum Gott für seine Offenbarung die Form der Entwicklung gewählt hat, ist jedem klar, der das Grundgesetz der göttlichen Weltenleitung kennt, daß Gott jedes Geschöpf gemäß der Natur behandelt, die er ihm gegeben hat.

Über die Frage, ob nur individuelle oder allgemeine Offenbarung, kann ein Zweifel nicht aufkommen. Wenn der Herr dem Menschen gebietet, hat der Diener zu gehorchen. Was dem einen wahr, muß auch dem andern heilig sein. Das ist der Grundsatz der „alleinseligmachenden Kirche": was Gott uns zu glauben befiehlt, das zu glauben ist jedermanns Pflicht.

Auf Einzelheiten können wir — schon des referierenden Charakters der Schrift wegen — nicht eingehen. Wir hätten vieles freudig anzuerkennen, manches zu verurteilen. Wie einen Faustbieb von Freundeshand empfanden wir den den Katholiken gemachten Vorwurf des Götzendienstes, nämlich in der Heiligenverehrung. S. 78. Quousque tandem!!! Wir stehen nicht an, unserer Überzeugung Ausdruck zu verleihen, daß warme Begeisterung für das Christentum dem Verfasser die Feder geleitet hat, möge er nur noch tiefer in das Wesen der Offenbarung dringen — dann wird ihm noch manch andere Unklarheit klar werden.

O. Reginald Schultes O. P.

6. ***P. Gardeil O. P.*: Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains.** Paris, Victor Lecoffre p. 218.

Eine Studie auf dem Gebiete der übernatürlichen Psychologie nennt der Verfasser diese seine Schrift. Und mit Recht! Das Leben der Heiligen vom psychologischen Standpunkt aus zu behandeln, ist eine sehr berechtigte moderne Forderung. Ob sie aber auch immer richtig verstanden wird? Jene, welche fast nur die auffallenden außergewöhnlichen Erscheinungen im Leben der Heiligen behandeln, verwechseln den Glanz des Lichtes mit dem Lichte selbst, die emporwirbelnden Funken mit dem Feuer; jene hingegen, welche, sei es aus falscher Tendenz, sei es aus Mangel an richtigem Verständnis, alle Heiligkeit auf natürliche Kräfte zurückführen wollen, gleichen den modernen Psychologen, deren Endresultat in der Verneinung der Seele besteht — sie leugnen die übernatürliche Heiligkeit. Der richtige Mittelweg kann nur in der Beobachtung der zur Heiligkeit führenden übernatürlichen Kräfte bestehen, die Mitwirkung des Willens vorausgesetzt. Auf je höhere Stufen der Heiligkeit aber eine Seele geführt wird, umsomehr muß die Mitwirkung der übernatürlichen Gnadenkräfte inbetracht kommen. Darum wird eine Psychologie der Heiligen immer von der dogmatischen Gnadenlehre ausgehen müssen. Leider ist dies bis jetzt viel zu wenig beachtet worden, wenigstens in neuerer Zeit. Zum Teil mag dies aus dem Umstand zu erklären sein, daß wenige Heiligenbiographen die erforderlichen dogmatischen und theologischen Kenntnisse in hinreichendem Maße beherrschten. Der ehemalige Regens des nun aufgelösten Generalstudiums der Dominikaner zu Flavigny, P. Magister Gardeil, schlägt nun hier, wie auch schon auf anderem Gebiete, neue Bahnen ein, resp. betritt wieder die alten vergessenen Geleise der Väter und großen Theologen.

Zwar ist es nur ein kleines Kapitel, das er behandelt, die Gaben des Hl. Geistes im Leben der Heiligen seines Ordens betrachtet. Aber eben diese Gaben sind ja so recht die Gnadenquellen der Heiligkeit, die Quellen, aus denen den Heiligen jene Kräfte zufließen, die sie immer höher emporheben zu Gott. Dieser Gedanke wird in der Einleitung und dem ersten Abschnitt durchgeführt. An der Hand des hl. Thomas wird in freier Entwicklung die Natur, Aufgabe und Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes an sich und für das übernatürliche Leben behandelt. Dann werden in sieben Abschnitten die einzelnen Gaben erklärt und ihr Wirken an den einzelnen Heiligen nachgewiesen. Wenn auch alle Heiligen alle Gaben des Hl. Geistes besitzen, so zeigen sich bei den verschiedenen Heiligen die eine oder auch mehrere Gaben als besonders wirksam. Aber auch eine und dieselbe Gabe bringt bei verschiedenen Heiligen verschiedene Früchte. Um nur ein Beispiel anzuführen, steht die Gabe der Furcht Gottes beim hl. Ludwig Bertrand im Dienste der persönlichen Heiligung; sie wahrt in ihm den Geist der Buße und Abtötung; der heil. Vinzenz Ferrerius repräsentiert die Gabe der tätigen Gottesfurcht, sie macht ihn zum Engel des drohenden Weltgerichtes; bei der hl. Rosa von Lima hütet die Gottesfurcht die Rose der Unschuld und Gottesliebe und senkt in ihr Herz ein unersättliches Streben nach Herzenslauterkeit und Gottvereinigung. p. 64—67. Während so von der Lehre über die Gaben des Hl. Geistes Licht fällt in die Tiefen der heiligen Seelen, treten uns auch die Gaben selbst deutlicher und konkreter vor Augen.

Wir können darum diese meisterhafte Studie allen Theologen aufs dringendste empfehlen und möchten besonders die Prediger darauf

aufmerksam machen, welch großen Vorzug eine ähnliche Behandlung vom Heiligenleben mit sich führt.

P. Reginald Schultes O. P.

7. ***Henry Joly:*** **Psychologie der Heiligen.** Nach der 8. Aufl. des franz. Originals übers. v. G. Pletl. Regensburg, Verlagsanstalt 1904. XII, 207 S.

Der Verfasser vorliegender Schrift will keine dogmatische Abhandlung über die Heiligkeit bieten, sondern „gewissermaßen bloß aus Tatsachen untersuchen, wie die Seele des Heiligen sich entwickelt und lebt, insoweit zwischen ihr und der unsrigen eine Ähnlichkeit besteht" (S. 51). Unter „Psychologie der Heiligen" hat man nichts anderes zu verstehen als „das Leben der Heiligen, wie es sich in seiner äußeren Tätigkeit entfaltet" (S. VI). Im ersten Kapitel wird der Begriff der Heiligkeit in den verschiedenen Religionen behandelt; nach katholischer Auffassung ist der Heilige „ein Mensch, dessen ganzes Leben von der göttlichen Liebe eingeschlossen und durchdrungen ist" (S 51). Auf Grund dieses Begriffes wird in den vier folgenden Kapiteln gezeigt, wie die Natur und ihre Fähigkeiten durch die Heiligkeit nicht aufgehoben oder beeinträchtigt, sondern veredelt und verklärt werden; dabei werden naturalistische Erklärungsversuche der im Leben der Heiligen vorliegenden übernatürlichen Tatsachen abgelehnt.

Das Büchlein ist für weitere Kreise bestimmt und wird hier mit Nutzen gelesen werden. In einigen Punkten ist vielleicht, wenn auch nicht sachlich, so doch in der Ausdrucksweise der modernen naturalistischen Anschauung zu viel zugegeben, so in dem, was über die Offenbarung der Heiligkeit im Alten Bund, über die „Erben" (?) des Neuen Bundes, über den hl. Paulus (S. 21, 22, 24 ff.) gesagt wird. — Die Übersetzung liest sich leicht und angenehm; zudem hat der Übersetzer manche gute Anmerkungen beigefügt (Seite 53, Zeile 5 von unten wäre wohl zu lesen „verklärt" statt „erklärt", Seite 59 „Margareta von Cortona", nicht „Cortana").

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

8. ***Vinc. Zapletal*** O. Praed.: **Alttestamentliches.** Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung 1903, VII, 190 S.

Unter diesem Titel veröffentlicht der durch seine anderweitigen geschätzten Schriften wohlbekannte Verfasser eine Sammlung zwanglos ineinandergereihter Erklärungen einzelner aus alttestamentlichen Büchern herausgegriffener Stücke, welche teils für die Dogmatik oder die historisch-archäologische Forschung von Interesse sind, teils wegen ihrer poetischen Form besondere Beachtung verdienen. Es sind im ganzen zwölf Aphorismen: 1. Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gen. 126 f.). S. 1–15. 2. Das Strafgericht nach dem Sündenfall (Gen. 3, 14—19). S. 16–25. 3. Der Segen Jakobs (Gen. 49, 2—27). S. 26—54. 4. Das Ephod. S. 55—77. 5. Das Gelübde Jephtas. S. 78–98. 6. Der Lobgesang der Anna (1. Sam. 2, 1—10). S. 99—112. 7. Davids Klagelied über Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 18—27). S. 113—124. 8. Der 2. Psalm S. 125—138. 9. Das Sela in den Psalmen. S. 139—157. 10. Die Parabel vom Weinberge. (Is. 5, 1—7). S. 158—162. 11. Der Spruch über Moab (Is. 15 u. 16.) S. 163—183. 12. Zur natürlichsten Erklärung des biblischen Schöpfungsberichts S. 184—190.

Bei den poetischen Stücken wird das hauptsächlich von Grimme aufgestellte metrische System zur Anwendung gebracht und auf Grund desselben der Text hier und da emendirt. Sehr instruktiv ist die Abhandlung über das Ephod. Dasselbe war nach Zapletal ein Kleidungsstück, eventuell eine Orakeltasche für die Urim und Tummim, nie aber ein Götzenbild, wie einzelne moderne Bibelschreiber wollen. In der Untersuchung über das Gelübde Jephtas vertritt der Herr Verfasser die fast im ganzen christlichen Altertume geteilte Ansicht, daß es sich um ein wirkliches Menschenopfer handle, und zeigt, daß die dagegen vorgebrachten Bedenken grundlos seien. Wertvoll ist der Aufsatz über das Sela in den Psalmen; hier werden die verschiedenen älteren und neueren Deutungen des dunklen Wortes entsprechend gewürdigt; Zapletal selbst kommt zu dem Resultate, daß Sela „Erhöhung" bedeute und eine musikalische Notiz sei, welche das Einfallen der Musik nach den einzelnen Absätzen des Gesanges bezeichne! Zu den interessantesten Partien gehört die Erklärung des Jakobssegens; über die Abfassungszeit desselben urteilt der Herr Verfasser nach den Prinzipien eines gemäßigten Fortschrittes. Mit großem Fleiße hat er die verschiedenen Auslegungen des Schiloh (V. 10) gesammelt und übersichtlich zusammengestellt; er selbst entscheidet sich, wohl mit Recht, für die bereits durch die Septuaginta und die syrische Übersetzung nahegelegte Deutung im est, bis der kommt, dem es (das Zepter) gehört.

Das Buch enthält reiches Material, eine große Menge von Einzelheiten, historischen, archäologischen und philologischen Notizen zur Beleuchtung alttestamentlicher Stellen und bildet somit einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Erklärung des Alten Testamentes. P. Zapletal, der über ein ausgedehntes sprachliches Wissen verfügt, den Orient aus eigener Anschauung kennt, in der umfangreichen Literatur wohl bewandert ist, hat sich dadurch den Dank namentlich der studierenden Jugend verdient. Freilich wird man sagen müssen, daß die angeschlagenen Textemendationen mitunter wenn nicht geradezu verfehlt, so doch sehr problematischer Natur sind — letzteres gesteht übrigens der Herr Verfasser selbst in der Vorrede zu —; es ist eben hierin einstweilen keine absolute Sicherheit zu erzielen, da das zu Grunde gelegte metrische System trotz seiner Vorzüge noch nicht als abgeschlossenes Resultat der wissenschaftlichen Forschung gelten kann. Auch hätten wir es gern gesehen, wenn bei einzelnen Stücken, z. B. beim Strafgericht nach dem Sündenfall, die dogmatische Seite etwas mehr hervorgehoben worden wäre. Im übrigen kann man nur wünschen, daß der gelehrte Dominikaner noch weitere Beiträge zur alttestamentlichen Exegese folgen lasse.

Rom (S. Anselmo). P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

9. *Hubert Grimme:* Das Gesetz Chammurabis und Moses. Köln, Bachem 1903. 45 S.

Der gewiegte Orientalist, bekannt durch seine metrischen Studien, hat auch den neuaufgefundenen babylonischen Rechtskodex in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen und die Resultate derselben in obiger Broschüre niederlegt, welche unter den durch Chammurabis Gesetz hervorgerufenen Schriften sicher nicht die letzte Stelle einnimmt. Im Eingange legt Gr. in überzeugender Weise dar, daß Chammurabi nicht vom Sonnengott sein Gesetz erhält, wie Delitzsch und andere aus dem Basrelief an der Spitze der Chammurabistele schlossen, gibt sodann eine kurze Übersicht über den Inhalt des babylonischen Kodex und entwirft in gedrängten

Zügen ein Bild der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse Babyloniens. Das Gesetz Chammurabis, welches auf rein menschlicher Grundlage beruht, bezweckt hauptsächlich die Erhaltung des gemeinfreien Standes und den Schutz des Eigentums und setzt Landwirtschaft und Großindustrie voraus.

Eine Vergleichung mit dem ungefähr 800 Jahre jüngeren mosaischen Gesetzbuche legt sich von selbst nahe. Gr. konstatiert, daß in den Familiengeschichten der biblischen Erzväter babylonische Rechtsnormen sich widerspiegeln. Das ist keineswegs auffallend, da Abraham, der Zeitgenosse Chammurabis, aus Babylonien kam. Das mosaische Gesetz entspricht im großen und ganzen den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen von Nomadenstämmen, nur das Deuteronomium läßt auf ein Ackerbau treibendes Volk schließen.

Durch eingehende Untersuchung kommt Gr. zu dem Ergebnisse, daß keine direkte Beeinflussung des mosaischen Gesetzes durch den babylonischen Rechtskodex sich nachweisen lasse. Ein tiefgehender Unterschied liegt schon darin, daß das mosaische Gesetz durchwegs auf Gott als auf eine moralische Größe zurückgeführt wird; sodann besteht nicht einmal zwischen dem sog. Bundesbuch (Exod. 21—23) und dem Kodex des Chammurabi eine Verwandtschaft. Wo beide Gesetzbücher in gleichen Fällen die gleiche Entscheidung treffen, so ist das schon lange im Chammurabi gebräuchliche altsemitische Recht die gemeinschaftliche Quelle. Zu diesem altsemitischen Recht stehen vielleicht die eigenartigen Rechtsverhältnisse der abessynischen Bogos in irgend welcher Beziehung. Wer die Versuche der rationalistischen Kritik kennt, welche den Gesetzeskodex des Chammurabi zu ungunsten der Offenbarung auszubeuten und das mosaische Gesetz zu diskreditieren trachtet, wird gern zu der streng wissenschaftlich gehaltenen und in entsprechender Form geschriebenen Broschüre Grimmes greifen, welche hinreichend über die durch die Auffindung des babylonischen Gesetzbuches angeregten Fragen orientiert und zeigt, daß man nicht alle in wissenschaftlichen Kreisen hingeworfenen Schlagwörter und Phrasen kritiklos hinnehmen darf. Diesen Zweck, den der Herr Verfasser vornehmlich im Auge hatte, hat er u. E. vollkommen erreicht.

Rom (S. Anselmo). P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

10. ***J. B. Sägmüller:*** **Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.** Freiburg, Herder 1904. 834 S. Mk. 11,50; geb. Mk. 14.

Dieses Lehrbuch, welches seit dem Jahr 1900 in getrennten Teilen erschien und jetzt vollendet vorliegt, besitzt sowohl in formeller als in materieller Hinsicht schätzbare Vorzüge. Die Einteilung des Stoffes ist einfach und übersichtlich, die Fassung der Gedanken fast durchweg genau und klar, die sprachliche Darstellung fließend und gefällig. Was den Inhalt betrifft, so beabsichtigt der Verfasser nicht bloß das heute geltende Recht darzulegen, sondern will auch durch geschichtliche Ausführungen das Verständnis der kirchenrechtlichen Institutionen vertiefen und durch ausgiebige Literaturangaben den angehenden Kanonisten zu gründlicherem Studium der einzelnen Materien anregen. Dementsprechend ist dieses Lehrbuch reich an rechtsgeschichtlichen Abschnitten und an Verzeichnissen kirchenrechtlicher Werke. In demjenigen Teil, in welchem die Philosophie zur Verwendung kommt, bringt der Verfasser die richtigen Grundsätze der christlichen Philosophie zur Geltung gegen die irrigen Anschauungen einer ungläubigen Rechtsphilosophie, z. B. da, wo er handelt

von dem Wesen und dem Ursprung des Rechts, sowie von dessen Verhältnis zur Moral, zum Staat und zur Kirche (§ 1 u. 3). Gegenüber den Angriffen der Protestanten und Rationalisten auf die ursprüngliche Verfassung der Kirche bietet er von dieser im § 11 eine sorgfältige Darstellung, welche die Grundlage des kirchlichen Rechtes befestigt. Bei der Besprechung des prinzipiellen Verhältnisses der Kirche zum Staat S. 37 schreibt der Verfasser der Kirche zwar nur eine directiva potestas gegenüber dem Staate zu, gibt aber von derselben eine Erklärung ab, welche von der gewöhnlichen Auffassung der potestas indirecta kaum abweicht. Was das heute geltende Recht anbelangt, so legt der Verfasser die kirchenrechtlichen Einzelbestimmungen in demjenigen Umfange vor, welchen ein Lehrbuch erlaubt, in dem das geschichtliche und literarische Element so reichlich vertreten ist. Bei der großen Zahl dieser Bestimmungen ist es nicht zu verwundern, daß hie und da ein Versehen oder ein Mangel unterläuft. So wird z. B. S. 155 Zeile 3 gesagt, die Obern der Regularen haben dieselben „bei exemtem Kloster" an den benachbarten Bischof mit litterae dimissoriae zur Weihe zu schicken. Statt „bei exemtem Kloster" muß es heißen „bei separiertem Gebiet", d. i. Regularen, die in loco nullius dioecesis wohnen. Reiffenstuel, Jus. can. lib. 1. Tit. 11. n. 135. Scherer, Handbuch d. K. R. B. 1 S. 333. Heiner K. R. 1. S. 121. Das Zitat Trid. s. VII de ref. c. 5 gehört nicht hierher, da jenes Kapitel von der pluralitas beneficiorum handelt. S. 693 II heißt es: „Eine Absolution von der Zensur ohne erfolgte oder gewährleistete Besserung ist nichtig." Dagegen sagt Lehmkuhl Theol. mor. II. n.876 II: „Ipsum Superiorem posse etiam eum absolvere, qui invitus vel indignus sit, nullum est dubium." Ähnlich S. Alphons, Theol. mor. l. 7. n. 131. 2. Hollweck, Die kirchl. Strafgesetze S. 98. Anm. 3. S. 691. Anm. 5 möchten wir zu dem Satze „den Eintritt der Zensur latae sententiae pro foro externo hindert die Ignoranz nicht" hinzufügen: wenn nicht im Gesetz wissentliches Handeln durch Worte wie ausu temerario (Acta s. Sed. Vol. 6 pag. 433), scienter, consulto etc. ausdrücklich gefordert ist. Hollweck, Die kirchl. Strafgesetze S. 79 § 17 u. S. 96 Anm. 2. Heiner, kath. Kirchenrecht B. 2. S. 82. Aichner, Compend. iur. eccles. § 217. 4 Anm. 9 S. 747. 4 wird unter Berufung auf die Resolution der S. C. Epp. et Reg. vom 20. März 1868 gesagt, daß, wenn die sustentatio congrua eines säkularisierten Religiosen nicht durch Gewährung eines Ordinationstitels sichergestellt ist, das Kloster ihm ein peculium oder eine Pension zu gewähren habe. Allein die S. C. Epp. et Reg. erklärte in dem betreffenden Fall das Kloster zur Leistung einer Pension nur deswegen für verpflichtet, weil das Kloster dieselbe dem Säkularisierten versprochen hatte. Acta s. Sedis Vol. 3 p. 533. In den Reskripten, durch welche die S. C. Epp. et Reg. den Religiosen besitzender Orden die saecularisatio perpetua erteilt, setzt sie stets die Klausel: „absque ullo eius ordinis onere", Nervegna, De iure practico Regularium p. 177 und 179. S. 750 Anm. 8 vermißt man die für die Benediktion der Äbte wichtige Konstitution Benedikts XIII. Commissi nobis vom 6. Mai 1725. — Diese und ähnliche Ausstellungen sind gering im Vergleich zu der umfassenden und tiefen Kenntnis des Kirchenrechts, seiner Geschichte und Literatur, welche sich in dem vorliegenden Lehrbuch bekundet und im Verein mit seinen formellen Vorzügen ihm eine ehrenvolle Stelle unter den kanonistischen Werken sichert.

Beuron. P. Odo Haug, O. S. B.

11. ***P. Aug. Rösler*** C. SS. R.: **Die Übung der Charitas durch die Frauen und an den Frauen.** (Charitas-Schriften, 8. Heft.) 2. verm. Aufl. Freiburg i. B., Charitasverband 1903. kl. 8⁰ VIII u. 97 S.

Der auf österreichischem Boden lebende, geistvolle Redemptoristenpater Aug. Rösler hat durch sein vor etwa 10 Jahren erschienenes Werk über die „Frauenfrage" sich als trefflichen Kenner eines der modernsten und schwierigsten Probleme erwiesen. Er war daher wie kein zweiter berufen, auf dem Berliner Charitastag von 1900 über die Übung der Charitas durch die Frauen und an Frauen zu sprechen. Die Rede erschien 1901 als ein Heft der Charitas-Schriften und liegt nunmehr in zweiter, sehr bedeutend erweiterter Auflage vor. Man folgt mit stetem Interesse den Ausführungen Röslers, wenn er zuerst die Ehefrau, dann die alleinstehende Frau als Helferin und als Hilfsbedürftige schildert und schließlich das düstere Bild des ehrlosen Weibes entrollt. Mögen die echtchristlichen Grundsätze, die er entwickelt, und die praktischen Winke, die er gibt, in den weitesten Kreisen Beachtung finden!

Wien. Prof. Dr. Seydl.

12. ***Wilh. Stern:*** **Das Wesen des Mitleids.** Berlin, Dümmler 1903. gr. 8⁰ 50 S.

Der Berliner Arzt Stern, der sich mit ethischen Studien befaßt, setzt sich in vorliegender Broschüre die Aufgabe, das Wesen des Mitleids zu bestimmen und zu untersuchen, welche Rolle es in der Ethik und Ästhetik spielt. Die Resultate der Untersuchung ersieht man aus dem die letzten zwei Seiten der Broschüre füllenden Schlußwort.

Seydl.

13. ***J. H. Schütz:*** **Die Gerechtigkeit gegenüber den Schülern an den höheren Lehranstalten.** Berlin, Leo-Hospiz (ohne Jahr). gr. 8⁰. 30 S.

Schütz beschäftigt sich in vorliegender Schrift mit dem Problem der gerechten Zensurierung der Schülerleistungen und entscheidet sich für Anwendung des französisch-belgischen „Punkten-Systems".

Seydl.

14. ***L. von Grafs-Klanin:*** **Naturgeschichte des menschlichen Verkehrslebens.** Berlin, Parey 1902. gr. 8⁰. VIII u. 239 S.

Ein sonderbares Buch! Der Auktor findet in den ersten neun Kapiteln der Genesis ein „fertiges und in sich abgerundetes volkswirtschaftliches Lehrbuch" (S. 75), das in die Hände der „Herrn Volkswirte" und nicht in die Hände der Theologen gehört, „die mit dem angeeigneten Besitze so gar nichts anzufangen wußten" . . . . Seydl.

15. ***Engelbert Drerup:*** **Homer. Die Anfänge der hellenischen Kultur.** Mit 105 Abbildungen. (Weltgeschichte in Charakterbildern, herausgegeben von Kampers, Merkle, Spahn.)

Der Verfasser führt uns zunächst in den Kampf um die Dichterpersönlichkeit des Homer, wobei er den gesunden Standpunkt der Einheit der homerischen Epen und der Einheitlichkeit ihrer Entstehung vertritt. Diese wird durch den Vergleich mit der Entstehung der Epopöe bei anderen Völkern veranschaulicht. Im 2. Abschnitte zeichnet uns der Verfasser in knapper, anschaulicher Darstellung die Mykenische Kultur, ihre Kunst, ihre Religion und ihre politischen Einrichtungen. Die alten Burgen, Troja, Tiryns, Mykenä, Athen, etc. werden nach den Ergebnissen der neuesten Ausgrabungen geschildert. In einem weiteren Abschnitte gelingt es dem Verfasser, durch eine geistreiche Untersuchung festzustellen, daß der Heldengesang, die Ilias, von Thessalien über den Peloponnes nach Jonien gelangte, daß dagegen der unglaubliche Märchengesang, die Odyssee, in Kreta entstand. Der kleine Umfang des Buches hat dem Verfasser Kürze geboten, doch hat er seine Aufgabe, die Anfänge der hellenischen Kultur mit Beziehung zu den homerischen Gedichten zu zeichnen und dadurch ein historisches Verständnis der ältesten epischen Poesie der Griechen zu erschließen, vollständig gelöst.

Trient. E. Defant.

16. *Albert Maria Weiss* O. Pr.: **Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre.** Freiburg, Herder 1904. 4. Aufl. 2 Teile.

Wie bekannt, bildet dieses Werk den 4. Band der „Apologie des Christentums" desselben Verfassers. Bei dem bedeutenden Umfange dieses Werkes liefert das Erfordernis einer 4. Auflage an sich schon die beste Kritik. P. Weiß hat die richtige Art gefunden, einen ernsten Stoff mit Umgehung wissenschaftlicher Schreibweise doch gründlich zu behandeln und dabei leicht lesbar darzustellen. Wer wissenschaftlich weiter forschen will, dem werden doch alle Behelfe dazu geboten; wer nur einen Unterricht, soweit ihn der Berufspolitiker, der Seelsorger, oder soweit ihn bei der Teilnahme der Allgemeinheit jeder Gebildete bedarf, sich aneignen will, findet diesen in leicht verständlicher Fassung. Ganz besondere Beachtung verdient die Behandlung der sozialen Ordnung in den zwei Punkten, welche bisher noch immer nicht die gebührende Würdigung für die Notwendigkeit des Eingehens auf die christlichen Gesellschaftsgrundsätze gefunden haben, und diese sind die Betonung der Gesellschaft gegenüber dem Staate und die Lehre von Zins und Wucher. Über beide Punkte findet man selbst in geistlichen Kreisen die wunderlichsten Ansichten, weswegen es für die schnellere Verbreitung korrekter Grundsätze aus der christlichen Gesellschaftslehre sehr wünschenswert wäre, wenn P. Weiß ein kurz gefaßtes Lehrbuch für diesen Zweck verfassen würde. Es gibt eine Anzahl Schriften, welche sich mit der sozialen Frage eingehend beschäftigen, deren Augenmerk aber auf die Polemik gegen den Sozialismus gerichtet ist: so nützlich und notwendig auch die Aufklärung über das Wesen und die zu erwartende Zukunft dieser Irrlehre anerkannt wird, so dürfte es sich doch gegenwärtig schon empfehlen, einen Schritt weiter zu gehen und einfach die christliche Gesellschaftslehre in einem Lehrbuche zusammenzustellen, speziell für die Studierenden der Theologie, die ja in erster Linie als berufene Lehrer für Sitte und Ordnung in der Gesellschaft herangebildet werden.

Die wenigen Stellen, deren Änderung wünschenswert wäre, verschwinden gegenüber der Fülle positiven Lehrwertes. So findet sich pg. 622 ein Anklang an die in früherer Zeit beliebte Lösung der sozialen

Frage durch die Charitas. Wenn die Arbeiter durch die Einfügung der Pferdekräfte in den Wirtschaftskampf wehrlos dagestanden sind und ihrer sicheren Stellung beraubt werden konnten, so mag es im modernen Staate sehr oft vorgekommen sein, daß selbst die Liebe und die Billigkeit bei der Abrechnung von jedem Einfluß ferngehalten wurden; der eigentliche Übelstand aber liegt immer darin, daß der moderne Staat seiner Verpflichtung nicht nachgekommen ist, überall der Gerechtigkeit ihr Walten zu sichern. Das ist die Pflicht der Gesellschaft, oder wo solche in Untätigkeit infolge Desorganisation verfallen ist, des Staates, einen Kampf zwischen den eisernen Pferdekräften und der belebten Menschenkraft überhaupt nicht aufkommen zu lassen, und da er über die Liebe nicht verfügen kann, so muß er den drohenden Zwiespalt durch die Gerechtigkeit autoritativ überbrücken.

Das harte Urteil über zwei der Gesellschaft unentbehrliche Berufsarten, pg. 711, ist trotz der Berufung auf die Autorität Steins ungerecht, denn der Fehler in der unpassenden Vertretung liegt in ganz gleichem Maße auf seiten der Vertreter, wie auf seiten der Wähler. Die Wähler haben jene Vertretung, welche ihrem eigenen Charakter entspricht; so hat eine dumme Wählerklasse anmaßende Vertreter, und eine feige Wählerklasse hat freche Vertreter. Trifft also den einen Teil ein Tadel, so muß er den anderen in gleichem Maße erteilt werden, und deswegen ist die einseitige Herabsetzung sonst verdienter Berufsarten unbillig.

Die Betonung der sozialen Bedeutung des Adels, pg. 904, kommt wohl viel zu spät. Es gibt noch Bauern, es gibt Arbeiter, Gewerbetreibende, Großindustrielle, Priester etc., das sind Berufsarten, die heute bestehen, wenn sie auch in der Gesellschaft keinen organisierten Bestand besitzen, aber sie alle leisten gesellschaftliche Arbeit, sie erfüllen Pflichten und haben daher Anspruch auf Rechte; einen Adelsstand aber gibt es nicht mehr, denn er leistet als solcher keine Arbeit, kann infolgedessen nicht organisiert werden, es obliegt ihm keinerlei Pflicht; wenn er trotzdem noch ein Scheinrecht in der Führung eines Titels genießt, so sei ihm diese harmlose Freude gegönnt, aber einen Anspruch auf Organisierung, auf Einrahmung in die Gesellschaft, kann er in dieser Inhaltleerheit nie erheben und nie zur Erfüllung einer sozialen Mission verwendet werden. Dr. Oskar Streintz.

17. *Joh. Ev. Niederhuber:* **Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden.** Eine patristische Studie. Mainz, Kirchheim 1904. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. IV. Band. 3. u. 4. Heft.)

Ambrosius (340—397) betrachtet das Reich Gottes als die objektive außer uns bestehende Verwirklichung und Repräsentation des Gesamtkomplexes der durch Christus der Menschheit erworbenen Erlösungsfrüchte. Sein ganzes Interesse widmet er der subjektiven Aneignung und persönlichen Besitzergreifung seines Vollinhaltes von seiten der Gläubigen. (VII. VIII.)

Die Studie umfaßt 5 Abschnitte. I. Die natürlichen Voraussetzungen des Reiches Gottes im Menschen (2—16).

Bei Ambrosius findet man nicht selten die Ausdrucksweise, der Mensch bestehe „aus Seele und Leib und Geist“, was viele als trichotomische Auffassung des Menschenwesens auffaßten; er versteht aber unter Seele und Geist nur zwei verschiedene Anlagen der einen Seelensubstanz (3); der Mensch besteht aus zwei Substanzen, ex anima subsistit

et corpore. Die Seele ist nicht Blutsubstanz (Kritias), nicht Harmonie (Pythagoreismus), nicht Luft, Wind, Feuer (Stoiker), nicht Entelechie (Aristoteles). Die Seele ist ein einfaches und geistiges Wesen, eine fortdauernde, unsterbliche Wesenheit (8—15).

II. Grundlegung des Reiches Gottes im Paradiese. (16—42.) Die Seele ist Nachbild Gottes. Bild Gottes d. h. wesengleiches Abbild des Vaters ist nur der Sohn, der Gerechte ist nur Nachbild, d. h. dem Bilde Gottes, dem Logos nachgeformt. Ohne jenes Archetyp wäre eine Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes unmöglich gewesen. „Du kannst nicht, sagt Ambrosius, als Nachbild Gottes erschaffen werden außer durch das Bild Gottes.“ (17—18.) Der Ausdruck der Genesis „Faciamus etc.“ ist nur auf die Seele zu beziehen. Die Urstandsgnade brachte den Menschen in einen vertraulichen äußeren Verkehr mit Gott. Sie bewirkt im Menschen Erhöhung der Erkenntnisfähigkeit und des Wissensumfanges. Die moralische Vervollkommnung stand in einem kausalen Zusammenhang mit der intellektualen. Die übernatürliche Prärogative des Menschengeistes im Urstande bestand darin, daß er die Herrschaft über die materielle Welt tatsächlich ausübte. Eine weitere Prärogative war die Integritätsgnade, welche den sittlichen Antagonismus zwischen Geist und Fleisch in harmonischen Ausgleich brachte. Nach seiner und auf Grund seiner Begnadigung wurde der erste Mensch in die himmlische Religion des Paradieses entrückt. Die Örtlichkeit des Paradieses ist der dritte Himmel, der sich an den Sternenhimmel nach oben anschließt. Das Paradies trägt vor allem die Signatur der Ruhe.

III. Aufrichtung des Reiches dieser Welt durch Sünde und Satan. (43—75.) Die Geschichtlichkeit des Sündenfalls steht außer Zweifel. Der Mensch selbst ist die Ursache der Sünde; die Möglichkeit hierzu war die Freiheit des Willens, die äußere Veranlassung der Teufel. Die Allgemeinheit der Erbsünde wird klar ausgedrückt durch die Worte „Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt“. Die Erbsünde ist wesentlich Erbschuld. Das Grundwesen dieser Welt nach der Sünde ist die Bosheit; die Erde ist die Werkstätte der Bosheit (officina improbitatis). Die Agenten sind der Teufel und seine Engel; er ist der Urheber der ersten Sünde und jeglicher Sünde; er benützt die Begierlichkeit des Fleisches als Zündstoff für seine Versuchung. Die Macht des Teufels ist in negativer Weise die Zulassung Gottes; nach der positiven Seite findet diese Macht ihre Erklärung in den physischen Vorzügen, in der Natur der gefallenen Engel; die große Zahl derselben befördert die Entwicklung dieser Macht. Was diese Welt als Reich qualifiziert, ist die festgeschlossene, einheitliche Organisation der gefallenen Geister miteinander.

Dieses Reich als Satansreich steht im Kampfe mit dem Reiche Christi und seinen Gliedern. Die Ankunft Christi hat zwar den objektiven Bestand des Reiches dieser Welt gestürzt; in den einzelnen Menschen ist die Herrschaft Gottes nur insoweit gebrochen, als sie an der Erlösungsfrucht Anteil haben, also subjektiv erlöst sind.

Im sittlichen Zustande des einzelnen unerlösten Menschen finden wir ein Reich der Sünde im kleinen. Erst der Tod macht dieser fortschreitenden sittlichen Verschuldung ein Ende: „mors finis culpae“. Das paulinische „mori lucrum“ versteht Ambrosius speziell vom Tode der Sünder, insofern hierdurch die stetig fortschreitende Mehrung seiner Schuld verhindert wird. Der Sünder fällt beim Tode der Strafe anheim und ist der Verdammung würdig. Der Gottlosen Ruhe ist in der Unterwelt,

denn lebendig fahren sie zur Hölle; aber es gibt keine Ruhe, da wo die Seele unruhig ist.

IV. Der Wiederauf- und Ausbau des Reiches Gottes durch Christus. (76—204.) Erst mußte wiederhergestellt werden, was verloren gegangen, hierauf sollte mitgeteilt werden, was zu mehren erübrigt. Von dieser Erlösungsgnade sagt Ambrosius: es habe uns die Schuld Adams mehr genützt als geschadet, es habe die Schuld mehr Frucht abgeworfen als die Unschuld. In der Wiedergeburtsgnade besitzt das erlöste Menschengeschlecht nicht bloß die ursprüngliche Gnadenausstattung der Gottähnlichkeit und Gottnachbildlichkeit, sondern auch den Vorzug der Gottessohnschaft.

Die Gnade ist das konstituierende Prinzip des Reiches Gottes; es zeichnet sich aus durch seinen universellen Charakter bezüglich des Raumes und der Zeit und der Zahl. Bezüglich der Zahl rechnet Ambrosius zu diesem Reiche alle Engel und Auserwählten des Himmels, sowie alle noch im Läuterungsprozesse begriffenen Auserwählten im Jenseits und alle Gläubigen des Diesseits.

Das Verhältnis Christi zur Kirche ist nach dem großen Kirchenlehrer eine innerlich-organische und bräutliche Liebes- und Lebensverbindung mit allen sich daran knüpfenden Folgen. Die neutestamentliche Theokratie wird aufgefaßt unter dem Gesichtspunkte eines Gastmahles, in welchem das Heil zum Genusse dargeboten wird. Das christliche Heil schließt in sich den Nachlaß der Sünden, die Paralysierung der Wirkungen des physischen Todes als Folge der Sünde durch die Auferweckung der Toten, den Sturz der dämonischen Bosheit, Ausschließung des Sündentodes und der ewigen Verdammnis.

Der eigentliche Kaufpreis unserer Erlösung ist das Blut Christi. Um den Weg des Heiles laufen zu können, ist erforderlich vor allem der Glaube und zwar der werktätige Glaube. Die fundamentale Heilswirkung der Gnade ist bedingt von der sakramentalen Form ihrer Mitteilung, vor allem durch Taufe und Buße. Durch die Wirksamkeit der Sakramente wird der menschliche Faktor nicht übergangen: divinae misericordiae plus tribuens, quod recepit amissum, et sibi aliquid usurpans gratiae, quod revertatur. Durch die Gnade befindet sich der Erlöste als Kind Gottes im rechtlichen Mitbesitze jenes ganzen Erbes, das der Sohn Gottes von Natur aus vom Vater besitzt; es ist ein Lohn der Barmherzigkeit. Die katholische Lehre der gratia praeveniens wird vom hl. Doktor stark betont. Der Wille des Menschen wird von Gott zubereitet. Subjektiver Besitz des Reiches Gottes als vita aeterna; intellektuelle Vollendung des Menschen in diesem Gottesreiche; erst Christus hat Licht geschaffen aus der Finsternis. Moralische Vollendung der Glieder oder Freiheitszustand der Erlösten; wir sind keine Freigeborene, sondern Freigemachte, Freigelassene.

V. Lebensgemeinschaft der Glieder des gesamten Gottesreiches. (204—282.) Die Güter des Reiches Gottes, in deren ungeteiltem Volbesitze der Einzelne als Glied desselben sich befindet, haben nicht blos in individueller, sondern auch in sozialer Hinsicht die Vervollkommnung der Menschennatur zur Folge. Gemeinschaft der Gläubigen unter sich, die Taufe ist das Eingangstor. Die Ausschließung aus dem Kirchenverbande hat den Verlust der geistigen Lebensgemeinschaft zur Folge. Betätigung dieser Gemeinschaft durch gegenseitiges Fürbittgebet, öffentliches Kirchengebet. Gemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches mit den vollendeten Gliedern des jenseitigen; durch den Eintritt in den Himmel erhält das Heilsleben und der organische Ausbau des

gesamten Leibes Christi keine wesentliche Alteration. Diese Gemeinschaft äußert sich in der wirksamen Interzession der Engel und vollendeten Heiligen für die Gläubigen. Die Frage, ob jedem ein Schutzengel zugeteilt wird, bejaht der hl. Ambrosius. Hauptformen der Verehrung der Engel und Heiligen sind Anrufung und Nachahmung derselben. Mit Recht wird Ambrosius als Patron der Marienverehrer genannt. Er hebt besonders hervor die Stellung als Gottesmutter und als jungfräuliche Mutter; er spricht von ihrer Jungfräulichkeit vor, in und nach der Geburt.

Endlich besteht noch eine Gemeinschaft mit den Seelen im Fegfeuer. Als wirksame Fürbitte werden aufgezählt: Privatgebete, eucharistisches Opfer, Almosen mit Totenagapen, Anrufung der Apostel und Märtyrer zugunsten derselben.

Diese kurze Zusammenstellung der in diesem Werke enthaltenen Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden zeigt uns klar die Wichtigkeit und das Interesse dieser Abhandlung. Die Arbeit ist keine dogmengeschichtliche, sondern nach rein dogmatischen Gesichtspunkten dargelegt. Es ist weniger eine Untersuchung als eine Darstellung. Auseinandersetzungen mit anderen Ambrosiusforschungen sind nur selten.

Die patristiche Literatur enthält durch diese Arbeit einen wertvollen Beitrag. Möge dieses Werk nur recht viele Leser finden und die vom gelehrten Verfasser angekündigte ambrosianische Eschatologie nicht all zu lange auf sich warten lassen.

Düsseldorf. P. Ceslaus Dier O. Pr.

18. ***Vinc Zapletal,*** O. P.: **Die Metrik des Buches Kohelet.** Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1904 20 S.

Mit Recht verhält der Verfasser sich ablehnend gegen das gegenwärtig viele begeisterte Anhänger zählende „Morengesetz“ und bekennt sich zu dem allein richtigen metrischen Grundsatze, daß die Silbe, die im hebräischen Worte den natürlichen Accent trägt, auch in der Poesie accentuiert ist und die Hebung bildet, während die nicht accentuierten Silben Senkungen sind. Es ist somit der Charakter des hebräischen Verses, wie dies Hontheim vor einer Reihe von Jahren dargetan hat, von der Zahl und Stellung der Cäsuren abhängig. Kurze Partikeln und Worte, die mit den folgenden innig verbunden sind, werden nach Z. ohne Accent gesprochen. In den Segolata konnte man auch die letzte Silbe betonen. Während in den anderen poetischen Stücken des A. T. der Nebenaccent eines längeren Wortes zur poetischen Hebung werden kann, hat im Kohelet jedes Wort nur eine Hebung. Ein zusammengesetztes Wort hat hingegen öfters zwei Hebungen. Zwischen zwei Hebungen findet sich gewöhnlich wenigstens eine Senkung. Ist keine Silbe da, die als Senkung zu nehmen wäre, so ist die erste Hebung als eine verlängerte zu betrachten, gewissermaßen als Hebung und Senkung zu lesen. Eine strophische Gliederung gibt es im Kohelet nicht.

Mit großem Interesse sehen wir dem vom Verfasser angekündigten Kommentar zum Kohelet entgegen.

Wien. J. Döller.

19. ***Stephan Schiwietz:*** **Das morgenländische Mönchtum.** 1. Bd. Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert. Mainz, Kirchheim & Co. 1904. VIII, 352 S.

Der Verfasser hat uns im vorliegenden Werke eine höchst dankenswerte Studie gegeben, die umsomehr zu begrüßen ist, als in Deutschland in den letzten Dezennien keine größere zusammenfassende Arbeit über diesen Gegenstand von katholischer Seite erschien und die Arbeiten von anderer Seite in mehr als einem Punkte zu berichtigen waren.

Der vorliegende 1. Bd. enthält 3 Teile, von denen allerdings die beiden ersten schon im Archiv für kath. Kirchenrecht 1898—1903 veröffentlicht wurden. Der erste Teil (S 1—48) bietet die Vorgeschichte des Mönchtums oder das Ascetentum der 3 ersten christlichen Jahrhunderte. Das christliche Mönchtum überhaupt ist nach dem Verfasser „die Frucht einer urchristlichen, biblischen Idee, die Realisierung des von Jesus Christus in den Evangelien dargestellten Ideals, während die heidnischen, mönchischen Erscheinungen aus der Vorstellung von einem Dualismus des absolut Guten im Unsichtbaren und des an sich Bösen in der sinnlich erscheinenden materiellen Welt hervorgegangen sind (S. 7). Die Motive, die beiden Erscheinungen zugrunde liegen, sind also verschieden (S. 46 ff.). Die Analogien zwischen dem christlichen Mönchtum und ähnlichen Erscheinungen im Heidentum erklären sich aus allgemeinen menschlichen Ideen (S. 6). Die biblische Idee ist folgende: „Neben dem Stande der Gebote oder der nakten Pflichterfüllung soll im Reiche Christi auf Erden ein Stand der Vollkommenheit bestehen. Als Mittel, welche zu dieser Vollkommenheit, d. h. zu einer innigeren Vereinigung mit Gott und zum besonderen Dienste Gottes führen, bezeichnet Christus die Entäußerung des Vermögens und den Verzicht anf die Ehe. Das Ziel der dadurch bewirkten Losschälung vom Irdischen und rückhaltlosen Hingabe an Gott ist aber die Mitarbeit für das Reich Gottes und das Evangelium" (S. 10). Die Verwirklichung dieser Idee in den ersten drei Jahrhunderten wird sodann im einzelnen nach den Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller gezeigt. Doch dürfen wir den Stand der Asceten weder in jeder Beziehung mit dem späteren Ordensstand identifizieren noch an ihn den Maßstab der späteren Ordensrechte anlegen. (S. 47.) Der zweite Teil (S. 48—225) beschäftigt sich mit dem ägyptischen Mönchtum im 4. Jahrhundert. Das vierte Jahrhundert bedeutet eine neue Phase in der Entwicklung des Ascetentums, indem sich jetzt die ersten Ansätze zu einer völligen Weltflucht im Leben der Eremiten zeigen; auch die Koalitionsbestrebungen der Asceten gehören erst dem 4. Jahrhundert an (S. 48). Als erster Eremit gilt Paul von Theben. Allein der eigentliche Begründer des Mönchtums ist der hl. Antonius, der seit ungefähr 306 beginnt, die in der Wüste zerstreut wohnenden Einsiedler um sich zu sammeln. Sein Leben und Wirken als Eremitenvater wird eingehend geschildert (S. 52—80). Antonius wirkte in der thebaischen Wüste. Nach seinem Vorbilde bilden sich auch in anderen Gegenden Mönchniederlassungen, besonders im nitrischen Gebirge, in den Kellien und in der sketischen Wüste (S. 80—119). Die Gründer dieser Niederlassungen bezw. ihre bedeutendsten Mitglieder lernen wir im einzelnen kennen, so Amun im nitrischen Gebirge, Makarius den Ägypter in der sketischen Wüste, Makarius den Alexandriner in den Kellien, Evagrius Pontikus. Eine vollständige Neuerung führte der hl. Pachomius ein: eine streng cönobitische Lebensweise (S. 119—167). Das erste Cönobium entstand in dem Dorfe (nicht Insel) Tabennisi in der Oberthebais, sicher vor 328. Auf Grund der Pachomianischen Klosterregel wird uns eine eingehende Schilderung des Lebens der Pachomianer gegeben (S. 167—225).

Der dritte Teil des Buches „Rückblick auf das ägyptische Mönchtum des 7. Jahrhunderts" (S. 225—348) bietet besonderes Interesse, wie

schon aus den Überschriften einiger §§ hervorgeht, so § 3 die Sittlichkeit der Pachomianischen Mönche, § 4 die Ascetik und die Sittlichkeit der Mönche in Unterägypten, § 7 und § 8 das Verhältnis der Anachoreten zu den Cönobiten und beider zum Klerus.

Im einzelnen möchten wir noch Folgendes hervorheben. Wenn der Verfasser als das Ziel der durch die Entäußerung des Vermögens und den Verzicht auf die Ehe bewirkten Losschälung vom Irdischen und rückhaltlosen Hingabe an Gott „die Mitarbeit für das Reich Gottes und das Evangelium" (S. 10) bezeichnet, so können wir ihm nicht zustimmen. Das Ziel ist vielmehr, um mit den Worten des Verfassers an einer anderen Stelle (S. 7) zu sprechen „die Realisierung des von Jesus Christus in den Evangelien dargestellten Ideals", insofern der Stand der Vollkommenheit durch Beobachtung der evangelischen Räte mit dazu beitragen will, das Ideal zu verwirklichen, welches die Kirche nach Christi Willen anstreben soll. Damit ist allerdings die Möglichkeit gegeben, für das Reich Gottes und das Evangelium zu wirken. Besondere Erwähnung verdient, daß der Verfasser sich stets auf die zuverlässigsten Dokumente stützt und keine Angaben macht, die nicht in den Quellen hinreichend begründet sind. Daher werden die Quellenschriften einer eingehenden Kritik unterzogen, so die Vita Antonii des hl. Athanasius, die Historia Lausiaca des Palladius, die Historia monachorum Rufins, die Vita Pachomii in ihren verschiedenen Rezensionen. Auf Grund der gewonnenen Resultate wird dann das Leben und Wirken des betreffenden Mönchsvaters dargestellt. Wie angebracht die vorliegende Arbeit war, zeigt sich namentlich im dritten Teil des Buches. Hier galt es, Schritt für Schritt die Angaben moderner Historiker des Mönchtums auf ihre Wahrheit zu prüfen. Amélineau z. B. fällt ein geradezu vernichtendes Urteil über das ägyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts (S. 240). Es ist ein Genuß, hier den Entgegnungen des Verfassers zu folgen, der übrigens Fehltritte, wo sie vorkamen, durchaus nicht verschweigt.

Das ganze Buch bekundet ein gründliches Studium der Quellen und eine genaue Kenntnis der einschlägigen Literatur, dabei ein besonnenes, maßvolles Urteil. Wir können es bestens empfehlen. Möge der zweite Band, der das Werk zum Abschluß bringen soll, nicht allzulange ausbleiben.

Düsseldorf. P. Gabriel M. Löhr O. P.

20. ***L. Lévy-Bruhl:*** **Die Philosophie August Comtes.** Übersetzt von Dr. H. Molmaar. Leipzig, Dürr 1901. 286 S.

Lévy-Bruhl bietet in seiner Philosophie A. Comtes nicht eine Beurteilung, sondern nur eine Darstellung der Lehre dieses Philosophen. Seine Arbeit ist selbst streng im Sinne des Positivismus gehalten und stimmt nach Inhalt und Form vollständig mit der üblichen resp. von Comte selbst gegebenen Darstellung überein. In der Einleitung wird auf den Zweck und die Notwendigkeit der positiven Lehre Comtes hingewiesen, nämlich an Stelle des überlebten Katholizismus eine neue, dem Stand der Wissenschaften entsprechende Lehre zu setzen und zum Gemeingut zu machen, um darauf eine, nach der französischen Revolution notwendig gewordene Gesellschaftsordnung aufzubauen. In vier Büchern wird sodann abgehandelt: 1. Buch: das philosophische Problem, das Gesetz der drei Stufen, die Klassifikation der Wissenschaften, die Wissenschaft; 2. Buch: die Philosophie der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, die Wissenschaften der anorganischen Welt, die Biologie, die Psychologie; 3. Buch: Übergang

von der Tierheit zur Menschheit, Kunst und Sprache, allgemeine Betrachtungen über die Sozialwissenschaft, Soziale Statik, Soziale Dynamik, die Philosophie der Geschichte; 4. Buch: die Prinzipien der Moral, die soziale Moral, die Ideen der Menschheit, Schluß. Der Verfasser nimmt Comte, wie er ist, eher geht er noch weiter in der Ausscheidung jeder Metaphysik. Philosophie gilt nur als wissenschaftliche Erkenntnis oder erweiterter Menschenverstand. Gelegentlich werden die Aussetzungen von Littré, Herbert Spencer u. a. an Comtes Lehre in dem Sinne zurückgewiesen, daß sie vom Standpunkt der positiven Lehre wegfallen resp. eben als unbegründet zu betrachten seien. Dem Übersetzer ist es gelungen, vollkommen den deutschen Sprachton zu finden. 65 historische und literarische Anmerkungen erleichtern das Verständnis des Textes und weisen auf neue Quellen hin.

Der Verfasser bemerkt leider ganz richtig, der Geist Comtes sei „schon so eng in das allgemeine Denken unserer Zeit verwoben, daß wir ihn fast gar nicht mehr bemerken", ja „daß der positiven Philosophie einige der wichtigsten Tendenzen unseres Jahrhunderts entspringen". Der Übersetzer spricht die Hoffnung aus, daß (auch in Deutschland)" die gewaltigen Gedanken" Comtes allmählich in weitere Kreise dringen werden. Wir hoffen aber, daß „das Volk der Denker" sich nicht mit dem notdürftigen Rohbau begnügen wird, den ein Helfer in der Not auf den Trümmern der französischen Revolution errichtet hat. Mag auch in der Praxis der Positivismus noch so große Triumphe feiern, der Strom der deutschen Philosophie und weit mehr noch die objektive christliche Philosophie wird doch ihren Weg nehmen, den Weg, auf dem die Geister ziehen.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

21. *Gustav Theodor Fechner:* **Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits.** Vom Standpunkt der Naturforschung. 2. Aufl. Besorgt von Kurt Laßwitz. Hamburg. Leipzig. Voss 1901. 434 S.

Ein Denker wie G. Th. Fechner konnte trotz seines Materialismus bei den Fragen über das Greifbare und Meßbare an sich nicht stehen bleiben. Was wir nicht sehen noch messen können und doch so lebhaft vor unserer Seele steht, hat dem nach Geist ringenden Naturforscher vor allem als dankbarster Gegenstand seiner Studien vorgeschwebt. Die bitteren Tage, da ihm das Licht der Sonne zu sehen nicht vergönnt war, mögen unwillkürlich das innere Licht des Geistes zur Wirkung gebracht haben. Materialismus und Monismus vermochten es nicht, sein Geisterauge so zu schwächen, wie die Krankheit sein körperliches Sehorgan geschwächt hatte. So bewegt sich der „Naturforscher" in Bahnen, die sonst nur Philosophen und Theologen gehen. Man gewinnt den Eindruck, als wollte er ihnen ein altes Erbstück rauben und es seiner eigenen Wissenschaft überantworten.

Wenige werden ihm deswegen zürnen, wenn sie auch seine Wege nicht billigen, seine Resultate nur in einem sehr beschränkten Sinne annehmen können. Allein wir stehen nicht an zu bekennen, daß Fechner vielleicht das Menschen Möglichste getan, was er von seinem Standpunkt aus vermochte, um eine Antwort zu geben auf die letzten Fragen und um heilige Überzeugungen der gesamten Menschheit zu bewahren. Wenn es ihm nicht ganz gelungen ist, jene Wahrheiten sicherzustellen, so sind

dafür sein Standpunkt und vielfache Vorurteile, die er nicht überwunden, verantwortlich.

Im vorliegenden zweiten Teil werden uns vorerst fünf Anhänge zu ebensoviel Abschnitten aus dem ersten Bande, dann aber die Lehre über die Dinge des Jenseits geboten: das andere Leben — Unsterblichkeit. Da Fechners Philosophie bereits der Geschichte angehört, enthalten wir uns eines weiteren Urteils. Die Änderungen im Text sind gering, nur ein einziger Satz wurde gestrichen, nachdem Fechner ihn selbst als untriftig bezeichnet hatte.

P. Reginald M. Schultes O. P.

22. *Erich Adickes:* **Vier Schriften des Herrn Professor Kappes** auf ihre Herkunft untersucht. Berlin, Mayer u. Müller 1903. 2. Abdr. 63 S.

Prof. E. Adikes erhebt gegen Prof. A. Kappes den Vorwurf, daß er in seinen Werken: System der Philosophie; Abriß der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie; Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik sich des Plagiates schuldig gemacht habe. Auf 63 Seiten wird eine große Zahl von Texten mit entsprechenden aus verschiedenen Autoren verglichen, wobei sich allerdings eine frappierende Übereinstimmung zeigt. Kappes hat es abgelehnt, „auf die gehässigen Angriffe des p. Adickes in irgend einer Weise zu reagieren." S. Nachwort zum 2. Abdruck.

P. Reginald Schultes O. P.

23. *A. Bullinger:* **Der Katharsis-Frage tragikomisches Ende.** München, Ackermann 1900 18 S.

Die Schrift soll das letzte Wort bedeuten über die Frage nach dem Verständnis der aristotelischen Definition der Tragödie, worüber schon eine „Unmasse von Papier und Druckerschwärze verschwendet worden sei" (S. 1.) Mit Hilfe der Philologie, aber in einer wenig ansprechenden Polemik, sucht der Verfasser seine früheren Ausführungen zu rechtfertigen, wonach die Tragödie zu definieren sei als „die Nachahmung einer Handlung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung der einschlägigen Leidenschaften zustandebringt." — Der erste Teil der Schrift bietet nichts Neues, und der Vorwurf, daß die Gegner nur nach Form, nicht nach Inhalt argumentieren, fällt teilweise auf den Verfasser zurück. Im zweiten Teile werden die Anschauungen einiger Neuplatoniker entwickelt, und es wird dargetan, daß sie der aristotelischen Definition nicht widersprechen und zwar in jener Form, wie sie vom Verfasser übersetzt wird; auch hier gründet sich die Argumentation mehr auf Form als auf Inhalt. — Die Schrift trägt das bezeichnende Motto:

„Es haben hier die Philologen
die andern wie sich selbst betrogen."

Düsseldorf. Fr. Maurus M. Knar O. Pr.

24. *C. v. Bardewieck:* **Gefahren der gedanklichen Anarchie.** 2. Aufl. Berlin 1902.

Der Verfasser, dem durchaus edler Wille und freudige Begeisterung für alles Hohe und Gute eignet, polemisiert gegen Kants Kritizismus und den modernen Materialismus. Er findet in diesen zwei Denkrichtungen

die Quellen einer Anarchie im Reiche der Gedanken, die über kurz oder lang zur Anarchie der Tat führen muß.

Tief ergriffen hat den Auktor der Gedanke, daß der moderne Unglaube die Aufmerksamkeit der Menschen auf den sichtbaren Sternenhimmel zu lenken sucht, den Himmel der Bibel aber leugnet. Sein ganzes Interesse konzentriert sich nun auf den Versuch, den Himmel, den uns der Glaube lehrt, wieder in sein Recht einzusetzen.

Dieses Streben macht dem religiösen Sinne des Verfassers alle Ehre; die Begeisterung, mit der er sich zum Apolegeten des Jenseitsgedankens aufwirft, berührt sehr sympathisch, aber die Beweise, die vorgeführt werden, sind eigenartig, ja irrige und verkehrte Gedanken schießen je und dann durch, und von dem „Granitgrund scholastischer Prinzipien", von dem im Vorworte so pietätvoll die Rede ist, ist im Verlaufe der Abhandlung nicht viel zu spüren. Seydl.

Gla, Dr. theol. Dietrich, **Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur,** welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist. Mit zahlreichen literarhistorischen und kritischen Bemerkungen und einem Personen- und einem Sachregister. gr. 8.

I. Bd. 1. Abtlg. **Literatur der theologischen Encyklopädie und Methodologie, der Exegese des Alten und Neuen Testamentes und ihrer Hilfswissenschaften.** 490 S. gr. 8. br. ℳ 6,—

I. Bd. 2. Abtlg. **Literatur der Apologetik, des Christentums und der Kirche.** 1031 Seiten. gr. 8. br. ℳ 18,—

Mit diesem in jeder Beziehung praktischen und empfehlenswerten, für Bibliotheken unentbehrlichen Nachschlagewerk ist die katholische Literatur einem Ideale näher gekommen, das für uns vorderhand noch in weiter Ferne schwebt. Allerdings würde es für uns wesentlich schwerer zu erreichen sein. Die wissenschaftliche Literatur der katholischen Theologie ist nicht so unübersehbar, wie die der protestantischen. Das Ideal, das vorschwebt, ist das einer kritisch gesichteten, mit anleitenden Worten durchsetzten, einer gleichsam beseelten Bibliographie. Geplant sind zwei Bände, von denen der erste, sehr umfangreiche, in zwei Abteilungen vorliegt. Dem vorliegenden Bande wird man hohe Anerkennung nicht versagen, wenn man bei der Kritik im Auge behält, daß das Buch 1) ein mit jeder Faser katholisches Unternehmen sein will, 2) auf möglichst praktische Brauchbarkeit ausgeht. In diesem Rahmen ist vorzügliches geleistet: außerordentliche Reichhaltigkeit — verzeichnet sind nicht nur Bücher, sondern auch Broschüren und Zeitschriftenartikel; — peinlichste Exaktheit — verschwindend wenig Versehen und Druckfehler; — gute Übersichtlichkeit, durch zahllose Verweise, durch Seitenüberschriften und ergiebige Register am Schluß erhöht. Die Zutaten des Herausgebers zu den eigentlich bibliographischen Angaben (den Büchertiteln) zeugen von umfassender Belesenheit und großem Fleiß. Aus Zeitschriften und Prospekten wird man über die Entstehungsgeschichte größerer Werke und Sammlungen unterrichtet, und wenn man bedenkt, daß erst in jüngster Zeit öffentliche Bibliotheken die Sitte angenommen haben, die Umschlagseiten, auch der Lieferungen, miteinzubinden, wird man den Wert der Notizen gewiß schätzen. Ferner finden wir Angaben über die Veränderungen in späteren Auflagen, über Nachdrucke, Unvollständigkeit einzelner Werke, über wichtige Rezensionen, manches über die Verfasser, soweit es die Buchgeschichte betrifft, einiges über Preise. Am meisten in die Augen fallen die kürzeren oder längeren Charakteristiken, die auf die Titel der Bücher folgen. Auch wo sie nicht viel mehr geben, als eine Andeutung des Inhalts, zeigen sie doch, daß der Verfasser das Buch in der Hand gehabt hat, was bei den Verfassern unserer landläufigen Bibliographien ja keineswegs der Fall gewesen zu sein braucht. Manche kurze Warnung oder Empfehlung spart dem Benutzer dadurch viel Mühe. Jedenfalls hat der Verfasser mit dieser Frucht neunjähriger Arbeit ein sehr verdienstliches Nachschlagewerk geschaffen. Möge die Fortsetzung nicht allzulange auf sich warten lassen.

Breslau. Prof. Dr. F. Kropatscheck.

Neue preuß. (†) Ztg. 1904. Nr. 413.

DAS ZWEITE DEZENNIUM DES JAHRBUCHS.

Von Dr. M. GLOSZNER.

Vor nunmehr zehn Jahren war es dem Verfasser dieser Zeilen vergönnt, in einem orientierenden Überblick das Verhältnis der im Jahrbuch vertretenen Philosophie zu dem damaligen Stande der philosophischen Wissenschaft auseinander zu setzen. Was wir damals feststellen konnten, daß die in den katholischen Schulen vorherrschende, von der kirchlichen Autorität empfohlene aristotelisch-thomistische Philosophie als eine philosophia perennis, wie ein Fels aus dem Chaos moderner philosophischer Systeme und Richtungen hervorrage, sind wir berechtigt auch gegenüber dem gegenwärtigen Stande der modernen Philosophie zu behaupten, der nach dem Zeugnisse eines ihrer Anhänger[1] vorherrschend den „pathologischen Zwischenzustand einer philosophischen Anarchie" darstellt. Um uns nicht dem Vorwurf auszusetzen, ein parteiisch gefärbtes Bild von der neuesten philosophischen Bewegung zu entwerfen, um auf dunkler Folie die von uns vertretenen Anschauungen in ein helleres Licht zu setzen, legen wir die Darstellung zugrunde, die von namhaften Vertretern der modernen Philosophie in der Festschrift für Kuno Fischer gegeben ist unter der Überschrift: „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts."[2]

Beginnen wir mit der Logik. Bis auf Descartes galt die Logik als die Wissenschaft der Beweisführung, als Organ des Wissens und handelte demzufolge von den Elementen der Beweisführung, Begriff, Urteil und Argumentation, welche letztere, soweit sie von evidenten Prinzipien ausgeht, zur Demonstration wird. Da dieses Verfahren in den Erkenntnisobjekten eine künstliche Ordnung

[1] O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. 1904 S. 117.

[2] Die Phil. im Beginn des 20. Jahrh. Festschrift für K. F., herausgeg. v. Windelband. I. Bd.

hervorbringt, die dem realen Sein selbst nicht angehört, aber an ihm haftet, sofern es Gegenstand eines diskursiven Denkens ist, so erschien die Logik einerseits in inniger Beziehung sowohl zur Psychologie als auch zur Metaphysik, d. i. zur Wissenschaft vom realen Sein, anderseits aber unterschied sie sich scharf von den realen Wissenschaften, insbesondere den genannten, und man bestimmte als ihr Objekt das ens rationis, mit dem Zusatze: logicum, um es von Negation und Privation zu unterscheiden, die dem (endlichen) realen Sein anhaften, ohne selbst eine Realität zu bilden, somit in den Bereich der Metaphysik fallen.

Wie verhält es sich nun mit der Logik der Modernen? Um es kurz zu sagen, so ist es der modernen Philosophie nicht gelungen, auch nur das Objekt (obiectum formale) der Logik als selbständiger Disziplin zu bestimmen. Sofern sie nicht als eine rein formale, von ihrer psychologischen Grundlage sowie ihrem metaphysischen Endziele losgelöste Disziplin betrachtet wird, führt man sie auf Psychologie oder Metaphysik zurück.

Die Verwirrung hat bereits mit Kant ihren Anfang genommen. Windelband[1] spricht von der reichen Entwicklung und der in weiten Gegensätzen sich auseinanderlegenden Entfaltung der Logik im 19. Jahrhundert. Sehen wir von der empirischen Logik ab, die an die Stelle der Demonstration die Induktion setzt, so wird unsere Aufmerksamkeit durch das andere Gegensatzglied, die spekulative Logik, in Anspruch genommen. Ihre Wurzel liegt in der transzendentalen Logik Kants, die er als etwas „völlig Neues“ neben die „analytische“ oder „formale“ stellte.

„Beide Systeme waren bei Kant in dem entscheidenden Punkte miteinander verwachsen.“[2] In dieser Verquickung konnten formale und reale (objekt-bestimmende) Logik nicht fortbestehen; vielmehr mußte sich die eine die andere assimilieren. Dies geschah in der spekulativen Logik Fichtes und seiner Nachfolger einerseits und anderseits in der „zu einer rein formalen Disziplin“ ausgebildeten Logik Herbarts. Jene erhob die Denkformen zu realen Potenzen, diese die objektbestimmenden Kategorien Kants zu Formen, die von der subjektiven Denkarbeit erzeugt

[1] A. a. O. S. 163 ff. [2] A. a. O. S. 164.

werden. „Für die Fichte folgende Entwicklung . . . fiel die Logik schließlich mit der Metaphysik zusammen“[1], und zwar, fügen wir hinzu, einer pantheistischen Metaphysik, die menschliche Denkformen zu absoluten steigerte, und aus einer bestimmenden wurde die menschliche Vernunft zu einer schöpferischen, die Schöpfung selbst aber zu einem dialektischen Prozeß.

Bemerkenswert ist das von Windelband für die alte Logik abgelegte Zeugnis. „Was Aristoteles im genialen Wurf geschaffen, ist im späteren Altertum und im Mittelalter mit feinster Filigranarbeit ausgestaltet worden: eine Beweisführungs- und Widerlegungskunst, die in der Theorie des Schlusses gipfelt und die von da aus rückwärts die Lehre vom Urteil und vom Begriff konstruiert hat. An diesem sicher gefügten Bau ist, wenn man einmal die Grundlagen angenommen hat, nicht zu rütteln.“[2]

Und doch versuchte es der Geist der Neuerung, an verschiedenen Stellen des Baues zu rütteln. Während die alte Logik Inhalts- und Umfangsverhältnisse gleichmäßig ins Auge faßt, führte die Überschätzung der mathematischen Evidenz zu einer einseitigen Betrachtung der Umfangsverhältnisse, ja „die bekannten Kreiszeichnungen . . . sollten nicht nur den eigentlichen Sinn der logischen Formen, sondern auch in letzter Instanz ihren Rechtsgrund enthalten“.[3]

Ein anderer Punkt, in welchem man und nach unserem Gewährsmann mit Recht an dem alten Bau rüttelte, ist die Stellung des Urteils, die Logik müsse die Begriffe wesentlich als die allgemeingültigen Ergebnisse der Urteile behandeln. „Logik ist Urteilslehre.“[4]

Wir vermögen in dieser Neuerung nur eine Verwechslung des (psychologischen) Urteils*aktes* mit der (logischen) Urteils*form* zu erkennen; jener besteht allerdings in einem einfachen Verhalten des Denkens zum Objekte, diese aber in einer Analyse und Synthese, die ohne eine Dualität der Begriffe nicht vollziehbar sind. Das logische Urteil also setzt den logischen Begriff als sein Element voraus. Aus dem Umstande, daß sich das Urteil psychologisch in einem einfachen Akte vollzieht, schloß Brentano (wie Windelband selbst erinnert[5]), auf einen wesentlichen Unterschied von Begriff und Urteil und setzte an die Stelle

[1] A. a. O. [2] Ebd. S. 165. [3] A. a. O. S. 167. [4] S. 169. [5] S. 170.

der modernen (Tetens-Kantschen) Einteilung der Seelenvermögen in Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsvermögen eine andere Dreiteilung in Vorstellungs-, Urteils- und Willensvermögen. Dabei wurde er von der falschen modernen Auffassung irregeführt, daß Realität noch nicht in der Vorstellung sich finde, sondern erst im Urteil, dessen Funktion darin bestehe, die Vorstellung aus einer rein idealen in die Sphäre der Realität zu versetzen. In der Tat aber trägt der Begriff oder die intellektuelle Vorstellung aus ihrem Ursprung durch Abstraktion die Realität in sich, so daß sie gewissermaßen bereits ein virtuelles Urteil ist, das im aktuellen Urteil sozusagen in Fluß gesetzt wird.

Indem Windelband erklärt: es handle sich in jedem Urteil darum, eine Beziehung von Vorstellungsinhalten zu denken, und über die Geltung dieser Beziehung zu entscheiden, gibt er selbst zu, daß das Urteil im logischen Sinne zusammengesetzt sei und die Vorstellung voraussetze[1]; es ist daher nicht abzusehen, wie Sigwart und Lotze durch Betonung des synthetischen Charakters des Urteils die Unzulänglichkeit der traditionellen Urteilslehre aufgedeckt haben sollen.[2]

Weit entfernt davon, daß die genannten Logiker den alten Bau erschüttert und an die Stelle desselben einen haltbareren gesetzt hätten, verkannten sie Wesen und Aufgabe der Logik völlig, indem der eine (Sigwart) an ihre Stelle eine Methodologie der einzelnen Wissenschaften setzt, der andere (Lotze) sie aus einer spekulativen zu einer praktischen Wissenschaft macht, die ihre Anfänge bei der Ethik habe.[3]

Diese reformierte Logik schwankt zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik und nähert sich der „Methode der großen Idealisten", insbesondere Hegels, der in die logischen Formen den realen Inhalt hineineskamotierte, mit dem Unterschiede, daß die Logik der Sigwart und Wundt in „innige Fühlung mit dem reichen Leben der sachlichen Wissenschaft"[4] zu treten bemüht ist.

Mit der Ausgestaltung der Methoden soll auch die Geschichte zu einer Wissenschaft geworden sein.[5] Dagegen ist einzuwenden, daß die kritische Feststellung der Tatsachen nicht genügt, um der Geschichte den Rang einer

[1] S. 172. [2] Ebd. [3] S. 174. [4] S. 175. [5] S. 177.

Wissenschaft einzuräumen; denn diese ist gewisses und evidentes Erkennen aus den Ursachen: ein Erkennen, wie es aus freien Ursachen nicht möglich ist. Es begreift sich daher, daß die angebliche Geschichtswissenschaft noch vor einer Fülle ungelöster Aufgaben steht.[1] Eine Wissenschaft wäre die Geschichte nur dann, wenn sie von der Erzählung der Tatsachen zur Einsicht in ihre Gesetzmäßigkeit fortschreiten könnte, was doch unser Gewährsmann selbst bestreitet.[2]

In Erkenntnistheorie als in ihre Spitze soll die Logik auslaufen; jedoch die rein erkenntnistheoretische Behandlung der Logik, die ihren Lehren zugleich die Bedeutung metaphysischer Einsichten gab, verlor ihren Glanz mit dem Niedergang der idealistischen Philosophie.[3] Die „transzendentale Logik“ der Neukantianer verlor sich infolge dieser von der Metaphysik abgewendeten Richtung in psychologische Untersuchungen. Daher sich das richtige Verständnis des kantischen Apriori nur allmählich Bahn brach. Mit der Empirisierung des Kritizismus (seiner Verschmelzung mit Comteschen Ansichten und der falschen Auffassung des vermeintlich nur vom Individuum geltenden Apriori) verkümmerte dessen ethische Seite.[4] Die an die Namen Kuno Fischer und Liebmanns sich knüpfende Gegenströmung führte zum Wiedererwachen der Hegelschen Philosophie.[5]

In den erkenntnistheoretischen Erörterungen sind es zwei Hauptprobleme, die das Interesse auf sich zogen, das der Transzendenz und das der Kausalität.[6]

Also für die moderne Logik sind die Fragen, ob unseren Vorstellungen ein an sich Seiendes entspreche und welcher Sinn mit dem Begriffe der Ursache zu verbinden sei, noch immer Probleme, Probleme der mit der Logik verquickten Erkenntnistheorie! Für uns ist die Transzendenz überhaupt kein Problem; denn der Idealismus ist nur eine Form des Skeptizismus und hebt mit der Grundlage alles Wissens die Möglichkeit eines solchen überhaupt auf. Die Kausalität aber hat nicht die Logik zu untersuchen; sie ist zunächst ein naturphilosophischer Begriff, der in der Metaphysik seine Rechtfertigung findet.

---

[1] S. 178. [2] A. a. O. [3] S. 180 f. [4] S. 182. [5] S. 183. [6] S. 183 f.

So quält sich diese moderne Philosophie mit selbstverständlichen Dingen ab, in denen sie Probleme findet, für die sie keine Lösung weiß. Von einem Fortschritt kann da keine Rede sein, auch nicht von einem solchen in der Logik. Sie schwankt zischen einer rein formalen und einer realen Logik, und wiederum zwischen einer empiristischen und spekulativen, und es ist ihr nicht gelungen, das Objekt der Logik (ihr Formalobjekt) richtig zu bestimmen.

Daher begreift es sich, warum es mit der Auffassung der Metaphysik nicht besser bestellt ist. Erklärt doch der schon oben erwähnte O. Külpe: auf der Schwelle der Zukunftsphilosophie stehe das Problem der Realität.[1]

Mit dem realen Sein in seiner größten Allgemeinheit hat es die Metaphysik zu tun. Gemeinsam ist der Logik und Metaphysik das Materialobjekt, d. i. alles Seiende; während aber die Logik das ens rationis in dem oben erklärten Sinne zu ihrem Formalobjekt hat, faßt die Metaphysik das reale Sein als solches ins Auge. Man wird sagen, dies seien scholastische, also veraltete Bestimmungen. Nicht doch! Solange nicht, als die Wahrheit nicht nach dem Früher und Später beurteilt werden darf. Jene Unterscheidung wirft Licht auf einen Punkt, inbezug auf welchen die moderne Logik im Unsichern tastet, und lehrt uns ebensowohl die transzendental-kritische als die transzendental-metaphysische Logik vermeiden.

Auch Aristoteles bezeichnet als Gegenstand der Metaphysik das wahrhaft Seiende und fragt nach der Substanz. Die von ihm gegebene Antwort aber weicht sowohl von dem Monismus der spekulativen Systeme und dem Pluralismus der sog. Realisten ab, als auch von jener widerspruchsvollen Verbindung beider, die einerseits eine Vielheit von Substanzen lehrt, anderseits aber diese Vielheit zu Erscheinungen einer einzigen Realität macht.

Külpe unterscheidet vier Hauptrichtungen der neuesten Metaphysik, falls man auch die Leugnung der Metaphysik als eine solche bezeichnen darf, sofern auch sie ein Urteil über das wahrhaft Seiende, wenn auch ein verneinendes enthält. Diese Richtungen sind der Positivismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus.[2] Als Vertreter des Positivismus, dessen Ahnherr Bacon von Verulam sei,

[1] A. a. O. S. 117. [2] A. a. O. S. 4.

werden genannt Ernst Mach,[1] dem alle Wissenschaft eine Nachbildung von Tatsachen (die einfacher Bewußtseinsinhalte oder Empfindungen) ist, der also einer antimetaphysischen Tendenz huldigt; ferner Eugen Dühring, der die Wissenschaft auf eine schematische Darstellung des in Wirklichkeit Gegebenen beschränkt, trotz dieser Einschränkung aber in den gewagtesten Konstruktionen sich ergeht.[2]

Als Vertreter des Materialismus läßt K. die bekannten Koryphäen Vogt, Moleschott, Büchner und E. Häckel an uns vorüberziehen. Der letztere, dessen Afterweisheit soeben in einer Unzahl von Exemplaren unter das Volk geworfen wird,[3] vertritt indes, wenn der Verfasser der Geschichte des Materialismus im Rechte ist, demzufolge nur eine Anschauung Materialismus zu nennen ist, welche die Materie wirklich rein materiell begreift, vielmehr den hylozoistischen als den materalistischen Standpunkt. Von der in Häckels Denken herrschenden Begriffsverwirrung zeigt der Umstand, daß er seine „Philosophie" selbst bald als eine materialistische, bald als eine monistische bezeichnet. Über Häckels Welträtsel urteilt Külpe: „Das Buch hat denselben Charakter naturwissenschaftlicher Anmaßung, dieselbe feindselige Haltung gegen die traditionelle und die herrschende philosophische Richtung, es verrät die gleiche unerlaubte Ignoranz in Sachen der Geschichte der Philosophie, der Religion und der Kirche (hierzu Anm.: In der Volksausgabe von 1903 sind einige der schlimmsten Sünden dieser Art getilgt) und gleichen Mangel an gutem Willen, solche Dinge vorurteilslos und gerecht zu beurteilen, wie Büchners „Kraft und Stoff". Das Werk legt auch Zeugnis ab von derselben Unklarheit des Denkens, die Monismus und Materialismus nicht zu unterscheiden weiß, und von derselben Unfähigkeit, die eigentlichen Schwierigkeiten und Probleme zu sehen und ihnen nachzugehen. Man kann es begreifen, was Paulsen sagt, er habe dieses Buch gelesen mit brennender Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes".[4]

Materialismus und Naturalismus sind, wenn man das Wesen des ersteren in die Ableitung des Geistes aus

[1] S. 17 ff. [2] Külpe, S. 32.
[3] E. Häckel, Die Welträtsel. Volksausgabe. Bonn 1903. Pr. 1 Mk.
[4] A. a. O. S. 43.

dem Stoffe setzt, Zwillingsgeschwister. Nach Külpes Ansicht verhalten sie sich zu einander wie eine Theorie und eine praktische Folgerung aus derselben.[1] Als Vertreter des letzteren sind genannt: Feuerbach,[2] Stirner (K. Schmidt) und der Philosoph unserer jeunesse dorée, Fr. Nietzsche. Aus der Kritik Külpes möge nur folgende Erwägung angeführt werden: „Auf die Stufe des Tieres kehrten wir zurück, wenn wir im Sinne der letzen Phase Feuerbachschen Denkens die leiblichen Bedürfnisse über unser Wesen und Sollen entscheiden oder mit Nietzsche das Leben um jeden Preis als den höchsten, alle Güter nach sich bestimmenden Wert maßgebend sein ließen."[3]

In einer neuen Form tritt der Idealismus auf, indem er gegenüber dem deduktiven und aprioristischen Verfahren des alten Idealismus Fichtes und seiner Nachfolger sich induktiv zu begründen sucht. „Der moderne Idealismus, der allgemein die Realität der Welt in etwas Seelen- oder Geistartigem erblickt, ist von der Überzeugung erfüllt, daß Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft die notwendige Vorarbeit für eine derartige Metaphysik geleistet haben und leisten müssen, und daß man von dieser Vorarbeit eine gründliche Kenntnis sich anzueignen habe, wenn man eine metaphysische Erweiterung ihrer Ergebnisse anstrebe."[4]

Geht nicht aber, fragen wir, ein Idealismus, der die Realität in etwas Geistartigem sieht, bereits von einer Voraussetzung aus, die er auf induktivem Wege nie und nimmer wird beweisen können? Und wie soll eine Metaphysik, die Ergänzung und Vollendung der empirischen Disziplin sein will, überhaupt je zustande kommen? Es ist keine Frage: diese modernste Form des Idealismus beruht auf einer nur zu durchsichtigen Selbsttäuschung, was recht deutlich an dem bekannten Motto eines seiner Vertreter zutage tritt, der seine luftigen Hirngespinste für auf induktivem Wege gewonnene spekulative Resultate ausgiebt. Die Art und Weise, wie E. v. Hartmann, dessen

[1] Ebd. S. 11.

[2] F. ging bekanntlich von der Hegelschen Schule aus und enthüllte deren Idealismus als Naturalismus und — Materialismus. Kleutgen charakterisiert das Hegelsche System als einen Rechtfertigungsversuch des Materialismus auf dem Gebiete der höheren Wissenschaft. In der Tat ist der logische Begriff Hegels sich selbst formender Stoff. Arme deutsche Spekulation!

[3] S. 58. [4] S. 63.

schriftstellerische Fruchtbarkeit wir bereitwillig anerkennen und dem wir das mit Schopenhauer geteilte Verdienst einer klaren und flüssigen Darstellung, die sich vor Kantscher Unbeholfenheit und Hegelscher Dunkelheit vorteilhaft auszeichnet, nicht bestreiten wollen: die Art und Weise also, wie v. Hartmann sein System selbst charakterisiert, zeigt klar, daß dasselbe ein Amalgam (er nennt es Synthese) aus Ingredienzien ist, die widersprechenden Systemen seiner unmittelbaren oder mittelbaren Vorgänger entnommen sind. Im modernen Jargon würde man sagen: es sei ein geschichtliches Entwicklungsprodukt der neuesten spekulativen Philosophie. Tatsächlich aber ist es das Werk eines Mannes, der, wie einst Schelling, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen sich berufen fühlt, dies aber auf anderem Wege als dem des Synkretismus nicht zustande bringt. Oder glaubt E. v. Hartmann, die „Entwicklung" sei mit ihm abgeschlossen und die „Philosophie des Unbewußten" sei nunmehr die längst gesuchte philosophische Wissenschaft, die philosophia perennis?

Hartmann also kennzeichnet sein System als „Synthese Hegels und Schopenhauers, unter entschiedenem Übergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings positiver Philosophie und des Begriffes des Unbewußten aus Schellings erstem System; das vorläufig noch abstrakte Ergebnis dieser Synthese ist alsdann mit dem Leibnitzschen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem konkreten Monismus verschmolzen, in welchem der real phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Momente geworden ist, und das sich so ergebende System ist endlich von empirischer Basis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft aufgebaut und errichtet."[1]

Es genügt, aus dieser Mixtur des philosophischen Apothekers den (nach dem Hegel entlehnten Ausdruck) „aufgehobenen" Pluralismus hervorzuheben, der real phänomenal sein soll, etwa wie die Modi Spinozas, in schroffem Widerspruche aber zum Monismus steht, weshalb die alten Eleaten viel konsequenter dachten, wenn sie alle Vielheit als Schein erklärten. Die speziellen Absurditäten

[1] Külpe, S. 80.

der Philosophie des Unbewußten eingehender zu prüfen, liegt außerhalb unserer Aufgabe und Absicht.

An dem Widerspruch der Verquickung von Monismus und Pluralismus leidet auch das System Lotzes, der als weiterer Vertreter des modernsten, angeblich auf die empirischen Wissenschaften aufgebauten Idealismus, genannt wird. Lotzes Monaden sind einerseits als Substanzen gedacht, anderseits aber kommt ihnen nur die Bedeutung von Phänomenen zu, da angeblich eine Wechselwirkung nur unter der Voraussetzung statt haben kann, daß die Dinge Modifikationen des einheitlichen Weltgrundes seien.[1]

Fechners, eines anderen Vertreters des empirisch-spekulativen Idealismus, Bedeutung ist sicher von Külpe überschätzt, wenn er meint, dessen phantastische Konstruktionen hätten der Metaphysik neue und fruchtbare Anregungen gegeben.[2] Vielmehr ist sein System geeignet, jene Ansicht zu stärken, daß das über die Erscheinungen hinausliegende Gebiet der Tummelplatz für Dichtungen und Träumereien sei.

Hohes Lob spendet K. der Metaphysik W. Wundts; die Verehrung und Bewunderung für seine Leistung werde durch die mannigfachen Zweifel an der Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser oder jener Behauptung und Annahme, mögen sie auch noch so fundamental sein, nicht geschmälert.[3] Wie Irrtümer in fundamentalen Behauptungen die Verehrung nicht schmälern sollen, ist schwer zu begreifen. Ein fundamentaler Irrtum der Metaphysik Wundts aber ist die Verbindung eines Realphänomenalismus (um uns der Redeweise Hartmanns zu bedienen) mit der spiritualistischen Annahme eines allgemeinen Willens, welche die Körper zu Scheinwesen herabsetzt. Die „induktive" Spekulation leidet eben an dem wesentlichen Gebrechen, willkürliche spekulative Voraussetzungen von einer nie abgeschlossenen empirischen Forschungsbasis aus begründen zu wollen. Dieser Idealismus weiß sich von dem Vorurteile seines Vorgängers, des aprioristischen Idealismus, nämlich der Einheit alles Seienden und der Verwerflichkeit des Schöpfungsbegriffes nicht loszumachen, daher selbst solche Versuche, wie diejenigen R. Euckens, einen „objektiven Idealismus" zu begründen und dem Naturalismus entgegen den „geistigen Lebensinhalt" zu retten,

[1] S. 76. [2] S. 70. [3] S. 100.

zu keinem befriedigenden Resultate führen; denn der Immanenzgedanke, der den Geist als „innere Bewegung des Alls" faßt, steht im Widerspruch mit der „Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Geisteslebens".[1]

Die aristotelisch-thomistische Metaphysik vermeidet diese Klippe, indem sie das höchste Sein, den Grund alles Seins als reine Aktualität, als actus purus, bestimmt und die absolute Transzendenz desselben lehrt, womit der strikte Schöpfungsbegriff als notwendige Konsequenz sich ergibt. Die Frage nach der Realität aber ist in ihr befriedigend gelöst, ohne daß sie der empirischen Wissenschaften bedarf, auf dem Wege der Reflexion über die allgemeinsten Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung, einer Reflexion, die aus der Tatsache der Veränderung, unter Anerkennung der Substanzialität der Einzelwesen auf den substanziellen Dualismus von Stoff und Form schließt, um sich von dieser Grundlage aus zur Erkenntnis des ersten, selbst unbewegten Bewegers zu erheben.

So tastet denn die neueste Metaphysik ebenso wie die Logik im dunkeln und ist außerstande, von dem beständig ventilierten Verhältnis des „Idealen" und „Realen" befriedigende Rechenschaft zu geben. Kein Wunder, daß sie auch vor dem Rätsel der Religion ratlos steht, und daß die religionsphilosophischen Erklärungen nach den Richtungen der Windrose auseinandergehen. Eine metaphysische Begründung ist dieser Philosophie von vornherein versagt, da eine Metaphysik, die eingestandenermaßen nicht den Rang einer Wissenschaft besitzt, auf die wissenschaftliche Begründung der Religion verzichten muß.

In der Festschrift für K. Fischer behandelt den Gegenstand E. Tröltsch (S. 104 ff.). Er erklärt als die wichtigste Frage der Religionsphilosophie die nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Ausgeschlossen sei, die Religion als das Produkt des begrifflichen metaphysischen Erkenntnisstrebens zu nehmen und sie auf dessen letzten Beweisgrund, auf den ontologischen Beweis zu stützen; dieser sei nur ein logischer Reflex der religiösen Überzeugung von einem Sinn und Grund der Welt.[2] Diese Bemerkung enthält Kants falsche Meinung, alle Beweise für Gottes Dasein beruhten auf dem

[1] S. 64. [2] A. a. O. S. 153.

ontologischen, dieser aber sei nicht konkludent, da er die gedachte mit der transzendenten Realität verwechsle. Nun sind aber die aposterioristischen Beweise vom ontologischen ganz unabhängig, und nur unter Voraussetzung ihrer Konkludenz ist eine rationelle, metaphysische Begründung der Religion möglich. Die neueste idealistische Metaphysik bringt es daher, nachdem sowohl der Materialismus, der atheistisch, als auch der Positivismus, der agnostisch ist, und der Naturalismus, der die Selbständigkeit des Geistes leugnet, in unserer Frage außer Betracht bleiben, im besten Falle nur zur Idee Gottes, ohne dieser Idee Realität in anderer Weise verschaffen zu können, als durch den Gewaltstreich eines sic volo, durch die Intervention des Willens oder des Gefühls. Die weitere Ausführung des Vf.s zeigt dies zur Evidenz. Er spricht sich zwar gegen die Schleiermachersche Gefühlstheorie aus.[1] Ist aber, frage ich, dieses Schleiermachersche Gefühl im wesentlichen etwas anderes als der von Eucken und anderen geltend gemachte „Zentralpunkt des Bewußtseins", „das sich als Einheit fassende Normalbewußtsein", der Geist? In allen diesen Annahmen, mag man nun mit Kant die Religion an die Moral oder mit Eucken überdies an die Denknorm, den sittlichen Willen und die ästhetische Konzeption (d. h. die Ideen des Wahren, Guten und Schönen), mit einem Worte an das „Normalbewußtsein" anknüpfen, erscheint die religiöse Funktion als eine rein subjektive, als der Ausdruck einer wenn auch noch so zentralen und erhabenen Idee, deren objektive Realität stets problematisch bleibt. Es hilft nichts, mit dem Vf. die Selbständigkeit der Religion zu betonen und sich gegen das Haften derselben an einem anderen zu erklären (sei es an der Moral oder in erweitertem Umfang zugleich an Logik und Ästhetik); denn wäre die Religion wirklich (in ihrer mystischen Gestalt) „unmittelbare Immanenzempfindung des kreatürlichen Teilbewußtseins in dem Urgrund alles Bewußtseins", so käme eine solche Auffassung der Aufhebung der Religion gleich, indem sie an die Stelle der Theorie des Normbewußtseins die eines realistischen Pantheismus setzte.

So schwankt denn die von Kant abhängige Religionsphilosophie zwischen einem Idealismus, der über die bloße

[1] S. 155.

Idee und ein moralisches Postulat nicht hinausführt, und einem Realismus, der die Gottheit zur spinozistischen Substanz herabsetzt; denn was dem Vf. als das „heute Richtigere" erscheint, die von der „Gefühlstheorie" losgelöste Schleiermachersche Lehre, die den Hinweis bedeute auf ein „Gesetz der Selbsterfassung der Bewußtseinseinheit in einem transzendenten Grunde", ist denn doch in Wahrheit nur eine Erneuerung des spinozistischen Pantheismus.

Schließlich kommt Tröltsch auf die Inspiration, die Offenbarung zu reden. Sie gilt ihm als die eigentliche und letzte erkenntnistheoretische Kategorie der Religion. Sie vollzieht sich in der „aktualisierten Religion" als innige Berührung mit der transzendenten Realität.[1] Diese Auffassung der „Offenbarung" verkennt ihren übernatürlichen Charakter und versetzt überdies aufs neue die Religion in ein rein subjektives Gebiet. Eine Inspiration und Offenbarung, die sich nicht an äußere objektive Tatsachen, beziehungsweise an eine objektive kirchliche Organisation anlehnt, ist allen Täuschungen ausgesetzt, wie die einseitig auf innere Erfahrungen, auf angebliche „Berührung der transzendenten Realität" sich berufende Pseudomystik protestantischer Sekten beweist.

Auf den schwankenden Grund der idealistischen Metaphysik läßt sich ebensowenig die Religion als die Ethik aufbauen. Durch das Wort Schopenhauers (bemerkt B. Bauch[2]): „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer," werde die Konstellation unserer heutigen Ethik am besten illustriert. Er unterscheidet als in der Gegenwart wirksame Typen ethischer Anschauungen den ethischen Dogmatismus, immoralistischen Individualismus und die kritische Ethik.[3]

Bauch konstatiert zunächst die Tatsache, daß der gewaltige Fortschritt der modernen Naturwissenschaft eine weniger erfreuliche Nebenwirkung gezeitigt und eine trübe Gegenspiegelung auf anderen Wissensgebieten nicht nur nicht verhindert, nicht nur ermöglicht, sondern geradezu bedingt und hervorgerufen habe.[4] Eine ernstliche Warnung für jene „theistischen" Philosophen, die gegen

[1] A. a. O. S. 155 f.
[2] A. a. O. S. 54 ff. (Ethik von Bruno Bauch.)
[3] A. a. O. S. 56. [4] S. 57.

unseren Standpunkt die mehr und mehr als normgebend anerkannte Naturwissenschaft geltend machen.

Philosophen blieb es vorbehalten, die naturwissenschaftliche Methode auf das ethische Gebiet zu verpflanzen.[1] So entstand die naturalistisch-dogmatische Ethik, deren Grunddogma lautet: „Das Leben ist der Güter höchstes“[2], und die zugleich Nützlichkeitsethik ist.[3] Derselben Grundlage entspringt die Erfolgsethik,[4] welche die Sitte mit der Sittlichkeit identifiziert, ja zum Moralprinzip erhebt.[5] „Das Normale wird zum Normativen.“[6]

Der immoralistische Individualismus (Nietzsches) bekämpft den nivellierenden Dogmatismus. Gegen seine „Philistermoral“ empört sich der Wirklichkeitssinn einer ausgeprägten Persönlichkeit.[7] „Die ‚Entpersönlichung‘ des Dogmatismus, die wahre ‚Widernatur‘ seiner scheinbaren Naturgemäßheit werden scharfen Auges erkannt.“[8] „Bewahrung und Durchsetzung der Eigenart ohne schwächliche und kleinliche Rücksicht!“[9] Aber die Schwäche des sonst so kraftvollen Individualismus liegt darin, daß er aus der bloßen Natur eine Wertung ableiten, auf ihr eine Norm begründen wollte.[10]

Die Rettung nun aus naturalistischer Nützlichkeitsmoral und individualistischer Unmoral soll uns die kritische Ethik bieten.[11] „Sie hat die Tiefe der Wirkung für sich,“ wenn nicht die Gegenwart, so doch die Zukunft.[12] Eitle Hoffnung! Was dem Kantianismus nicht gelang, wird dem Neukantianismus ebensowenig gelingen. Ja, für die Nützlichkeitsmoral ist zum Teil geradezu Kant selbst verantwortlich zu machen, da sein abstrakt-formales Moralprinzip zur Füllung mit empirischem Material, dem allgemeinen Nutzen, dem Wohle der Mehrheit herausfordert.[13]

Leicht und bequem machen es sich Kants Anhänger neuesten Datums, wenn sie die Geltung der ethischen Norm als eine „absolut unmittelbare, darum selbst nicht beweisbare“ hinstellen. Die Möglichkeit eines Beweises für das

---

[1] S. 59. [2] 61. [3] S. 63. [4] S. 64. [5] S. 69. [6] S. 72. [7] A. a. O. S. 77. [8] S. 79. [9] S. 80. [10] S. 84. [11] S. 85 ff. [12] S. 85.

[13] In einer Anm. S. 89 versteigt sich der Neukantianer zu der Behauptung, das Telos als konstitutives Naturprinzip genommen, sei barer Unsinn. Und trotz dieser Kluft zwischen Naturordnung und sittlicher Ordnung will man von einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik reden! In einer ateleologischen Natur ist ein sittliches Handeln unmöglich.

Sollen hatte sich Kant durch seinen theoretischen Phänomenalismus selbst verschlossen, daher dieser verzweifelte Ausweg der Berufung auf eine unmittelbare Evidenz.

Auf die Absolutheit des Sollens soll sich dann die allgemeine Forderung gründen, d. h. „sie muß darauf gegründet sein, daß ich um des Sollens selbst willen, als des absoluten Zweckes wegen, über dem kein höherer Zweck steht, aus dem das Sollen deduziert werden könnte, wollen soll. Dann will ich allgemein gültig, verwirkliche einen absoluten Zweck, einen absoluten Wert um seiner selbst willen. Im Werte um des Wertes willen findet die ethische Reflexion ihre Basis.“[1]

Dieser absolute Formalismus enthält die Zumutung, im leeren Raume zu fliegen oder zu schwimmen. Ein Wert kann doch nur in einem objektiven Gute liegen. Die Handlung muß daher auf ein Gut als ihren Zweck gerichtet, und es kann nicht gleichgültig sein, was sie für einen Inhalt hat. Soll also die gerühmte Autonomie den Sinn haben, daß „der Wille, das Wollen allein, die reine Form des Willens, der sich um der Pflicht willen selbst bestimmt, das allein Wertentscheidende sei“,[2] so heißt das den Nagel, an welchem das sittliche Handeln hängt, ins Leere schlagen. Die Allgemeinheit als solche ist eine Abstraktion, ein ens rationis und kann keine reale Ordnung, auch nicht die seinsollende, ethische stützen. Die nachkantische Entwicklung des Idealismus hat dies zur Evidenz bewiesen, indem sie alles Konkrete, Individuelle im Allgemeinen auf- und untergehen ließ.

So sehr die Absicht der „kritischen Ethik“, die Moral von egoistischen und utilitarischen Tendenzen loszulösen, Anerkennung verdient: so muß doch die Weise, wie dies geschieht, als entschieden verfehlt bezeichnet werden. Sie redet von Pflicht, ohne einen verpflichtenden Grund aufweisen zu können. Die Vernunft soll verpflichten! Wir fragen: wen? Die Sinnlichkeit? Diese kann beherrscht, geregelt, nicht aber verpflichtet werden. Also sich selbst! Wenn sie dies kann, so steht ihr auch das Gegenteil frei, sich von jeder Pflicht zu entbinden. Die Kantsche Kritik bekennt sich zum ersten Teil des Grundsatzes des „immoralistischen Individualismus“: Nichts ist wahr (nämlich im Sinne des gewöhnlichen Wahrheitsbegriffes der

[1] S. 96. [2] A. a. O.

Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand), alles ist erlaubt; sie wird sich konsequenterweise dem zweiten Teil nicht entziehen können und der „autonomen" Vernunft das Recht zuerkennen müssen, nach eigenem Gutbefinden zu handeln. Die Form der Allgemeinheit brauchte sie hierin nicht zu stören. In Wahrheit aber ist es nicht die Vernunft, die verpflichtet, sondern sie erkennt nur, manifestiert die objektiv vorhandene Verpflichtung. Sie steht einer von ihr unabhängigen Ordnung gegenüber, die sie als theoretische Vernunft anerkennen, als praktische nach der Verschiedenheit der ihr zukommenden Werte behandeln muß. Der letze Grund einer unbedingten Verpflichtung aber kann nicht in ihr, sondern nur im Urgrund sowohl der Dinge als auch der Vernunft selbst, in Gott, in Gottes Willen liegen, durch den die Vernunftordnung erst zur sittlich verpflichtenden Ordnung wird. Auch in der Ethik ist demnach der Standpunkt der thomistischen philosophischen Moral, von der christlich-übernatürlichen abgesehen, dem des kritischen Idealismus unendlich überlegen.

Wenden wir uns zur Psychologie, ein Gebiet, auf welchem die Modernen mit besonderem Fleiße gearbeitet haben. Ihrer vornehmsten Vertreter einer, W. Wundt, gesteht, daß „mehr vielleicht als irgend ein anderes Gebiet der Philosophie sich die Psychologie im Wendepunkt des 19. und des 20. Jahrhunderts in einer umstrittenen Lage sieht."[1] Nicht am wenigsten unter denen, die sich selbst an der psychologischen Forschung beteiligen, seien die Meinungen darüber schwankend, was ihre Aufgabe sei, wie diese zu lösen und wie ihre Zukunft sich gestalten werde. Ihr gegenwärtiger Stand biete viele übereinstimmende Züge dar mit ihrem Zustand in der Mitte des 18. Jahrhunderts und der folgenden Dezennien. Dies gelte besonders von der Wertschätzung der Psychologie. Näher als die philosophischen Tendenzen, sie zu intellektualisieren, liegen uns die psychologischen, die Gefühlsseiten betonenden Strömungen in der schönen Literatur. An die Leibnizsche Lehre von den Klarheitsgraden der Vorstellungen konnte sich späterhin das Interesse für die dunklen Seiten des Seelenlebens wieder anknüpfen.

[1] Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Psychologie. Von W. Wundt. S. 1.

Der einseitigen Intellektualisierung der Psychologie trat ein Ergänzungsbestreben zur Seite, das sich teils in der Vermögenstheorie, teils in psychologisch oder metaphysisch gemeinter Zurückführung der Erscheinungen auf eine einheitliche Quelle äußerte. In der Psychologie Wolffs sei die Umwandlung der durch Abstraktion und Klassifikation gewonnenen Gattungsbegriffe in seelische Vermögen das vorwaltende gewesen.[1] (Mit diesem oft gehörten Einwand gegen die Vermögenstheorie täuscht sich Wundt. Die Vermögensbegriffe sind nicht Gattungsbegriffe, sondern beruhen auf der Erwägung, daß ein Wechsel von Tätigkeiten das Können voraussetzt. Jener Einwand wäre im Recht, wenn man über und außer dem Verstande und der Sinnlichkeit ein apprehensives, außer dem Willen und Begehren ein appetitives Vermögen annehmen würde; nur in diesem Falle könnte man von einer Stempelung von logischen Gattungen zu Vermögen (Realgründen) reden. Die Tätigkeit verlangt ein Subjekt, das entweder unmittelbar durch sich, wesenhaft, wirkt, oder wirken kann, d. h. durch Vermögen wirkt. In Gott, dem actus purus gibt es daher keine Vermögen, wohl aber im endlichen Geiste und vor allem im Menschen, der zu spezifisch-verschiedenen Tätigkeiten in realer Möglichkeit sich befindet, mit anderen Worten verschiedene Vermögen besitzt.)[2]

Der Reflexions- und Vermögenspsychologie setzte sich die Assoziationspsychologie, der die Vorstellung eines psychischen Mechanismus zugrunde liegt und die auf einzelne unabhängige Denker (Reimarus, Tetens, Tiedemann) wirkte, zur Seite. Ihre Leistungen litten aber an den zwei Schwächen der Psychologie der Aufklärungszeit, nämlich der Schablone der Vermögensbegriffe (!) und der Rationalisierung des psychischen Lebens.[3] Mit der Assoziationspsychologie verband sich der „psychophysische Materialismus der französischen Aufklärung"; endlich warf sie ihre Schatten in der Vorstellung von „Nervenschwingungen", „auf deren Erzeugung die erste Entstehung, und auf deren kombinierte Wirkungen die Verbindungen der seelischen Vorgänge zurückgeführt wurden."[4]

---

[1] A. a. O. S. 5 ff.

[2] In obiger Bemerkung ist von dem Unterschiede aktiver und passiver Vermögen abgesehen.

[3] A. a. O. S. 11. [4] A. a. O. S. 13.

Obgleich die Methoden des Denkens der spekulativen Systeme des 19. Jahrhunderts von den Formen psychologischer Analyse grundsätzlich verschieden waren, so verbirgt sich in ihrer inadäquaten Form ein Inhalt, welcher von der auch für die Psychologie grundlegenden Idee einer gesetzmäßigen geistigen Entwicklung erfüllt war. In diesem Punkt berührt sich die „heutige Naturwissenschaft" mit Schelling und Hegel.[1]

Gleichwohl ging die neuere Psychologie mehr auf Herbart zurück, in dessen System die Psychologie den ersten Platz einnimmt, „der die kritische Vernichtung der Vermögenslehre zu seinen besten Ruhmestaten zählt." (!)[2] (Wundt mißbilligt die auch von Herbart betätigte Intellektualisierung des Seelenlebens, wiewohl diese mit der „Vernichtung" der Vermögenslehre innig zusammenhängt!)

In dem Maße aber, als sich zeigte, daß die Herbartsche Vorstellungsmechanik mit der Erfahrung nichts gemein habe, gewann die englische empirische Psychologie Einfluß, die an dem alten Assoziationsbegriff festhielt und zugleich der Tendenz huldigte, die Assoziationen als subjektive Spiegelbilder hypothetischer Nervenprozesse zu deuten.[3]

James Mill und Bain suchten die Assoziatiationsgesetze womöglich auf ein einziges zurückzuführen, und im Gefühle der Siegesgewißheit nannte J. St. Mill das Gravitationsgesetz im physischen und die Assoziationsgesetze im psychischen „Mechanismus" die beiden größten Gleichförmigkeiten des Geschehens.[4] Diese Einheitstendenz führte zur Reduktion der Assoziationsgesetze auf Berührungsassoziationen, woraus Ähnlichkeit und Kontrast abzuleiten seien. Mit dieser ersten Einheitstendenz verband sich eine zweite, nämlich das Bestreben, die Berührungsassoziationen aus psychologischen Übungsvorgängen zu erklären.[5]

Indes hat die Gehirnphysiologie „viel mehr Fragen an die Psychologie gestellt, von deren Beantwortung ihre eigene Deutung der Befunde abhängt, als daß sie selbst imstande gewesen wäre, die psychologische Analyse zu unterstützen."[6] Schließlich ist die Unfruchtbarkeit des Planes, die Psychologie in eine Dependenz der Gehirnphysiologie umzuwandeln, deutlich zutage getreten.[7]

---

[1] S. 15 f. [2] S. 17. [3] S. 19. [4] A. a. O. S. 20. [5] S. 21. [6] S. 25. [7] S. 26.

Nachhaltiger wirkte auf die Psychologie die Sinnesphysiologie, deren Vertreter, als ihre Hilfsmittel nicht mehr ausreichten, bald auf eigene Faust, bald auf irgend eine philosophische Autorität gestützt, ihre psychologischen Theorien zurechtlegten.[1]

Auf Joh. Müller wirkte Kants Lehre; indem er für die transzendentalen Formen ein physiologisches Substrat suchte und annahm, die Netzhaut empfinde sich selbst räumlich ausgedehnt, kam in die Lehre Kants ein ihr völlig disparates Element.[2]

Den Gegensatz von Empiristen und Nativisten, sowie, so interessant es wäre, die weitere Entwicklung (in Hering, Helmholtz) der Wechselwirkung von Physiologie und Psychologie zu verfolgen, müssen wir uns versagen. In der durch eine neue Invasion der Reflexionspsychologie entstandenen kritischen Lage kam der „neu erstehenden Psychologie“ unerwartete Hilfe von Schellings Naturphilosophie (Fechner und seine Psychophysik). Es handelte sich darum, ein universelles Gesetz zu finden, das die körperliche und geistige Welt im Innersten zusammenhält.[3]

Wo für Schelling Raum ist, da tritt auch der Logiker und Systematiker der Identitätslehre, Hegel, auf den Plan, deren beider Philosophie „das Licht des Entwicklungsgedankens über alle Gebiete des geistigen Lebens ausgebreitet hat“.[4] Dieser in Sprach- und Völkerpsychologie, den neuen Errungenschaften durchgeführte Entwicklungsgedanke ist dasselbe Ziel, das Hegel in seiner Philosophie des Geistes erstrebt hat.[5]

„So trägt denn — schließt W. Wundt — die Psychologie der Gegenwart die Spuren aller der Einflüsse in sich, in denen die Philosophie des vorigen Jahrhunderts die hauptsächlichsten der geistigen Strömungen dieser Zeit zum Ausdruck brachte. Von Herbart hat sie die ersten Anregungen empfangen. An Schopenhauer klingen gewisse metaphysische und erkentnistheoretische Gedanken an. Als ihr mächtigster Vorläufer ist aber schließlich in den allgemeinen Zielen, denen sie zustrebt, der Philosoph hervorgetreten, dem sie anfänglich am fernsten schien: Hegel.“[6]

Sagen wir es mit unseren eigenen Worten, so bewegt sich die ganze Entwicklung im Kreise und läuft schließlich auf eine bloße Formel hinaus, wie überhaupt die Hegelsche

[1] S. 26 f. [2] S. 27. [3] S. 31 f. [4] S. 48. [5] S. 50. [6] S. 51.

Philosophie, nämlich die Formel von der in der Natur sich entäußernden und im Geiste sich wieder zurücknehmenden Idee. Ähnlich lautet die Formel des positivistischen Phänomenalismus von den zwei Seiten des einen Phänomens, der physischen und psychischen, so daß die beiden Grundrichtungen der modernen Philosophie auf psychologischem Gebiete in dem gleichen nihilistischen Endresultat einer nichtssagenden Formel sich berühren. Von den wirklichen und bedeutsamen Problemen der Psychologie, der Existenz, dem Wesen, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der intellektualistisch oder sensualistisch in Phänomene aufgelösten Seele ist da keine Rede mehr. Wird man es uns verargen, wenn wir den wissenschaftlichen Wert dieser Psychologie trotz aller „Empirie" und trotz alles „Experimentierens" für tief unter den Leistungen des Aristoteles und Thomas v. Aquin stehend erachten? Das Jahrbuch mag also mit erhobener Zuversicht in den Erfolg seiner Bestrebungen in das dritte Jahrzehnt seines Bestandes eintreten!

GLEICHARTIGKEIT UND UNGLEICHARTIGKEIT DER TEILE IN DER BELEBTEN UND UNBELEBTEN SUBSTANZ UND DIE WIEDERKEHR DER ELEMENTE IN DER CHEMISCHEN AUFLÖSUNG.

VON P. JOS. GREDT O. S. B.

D. Nys, Professor der Philosophie an der Universität Löwen, vertritt in seinem vor zwei Jahren erschienenen Werke „Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique" die scholastische Ansicht, gemäß welcher der Vorgang der chemischen Verbindung als eine substanzielle Veränderung zu fassen ist, die in dem Untergehen der Formen der Elemente und in dem Auftreten einer neuen substanziellen Form besteht. Er glaubt jedoch die Wiederkehr der Elemente im chemischen Auflösungsvorgang nur dadurch erklären zu können, daß er annimmt, der chemisch zusammengesetzte Körper, das aus der

chemischen Verbindung hervorgehende Molekül sei ein ungleichartiges (heterogenes) Ganzes, eine Substanz mit ungleichartigen Teilen, ähnlich dem belebten Körper. Nur so, glaubt Nys, sei die Wiederkehr der Elemente verständlich: Denn wenn der chemisch zusammengesetzte Körper in seinen Teilen gleichartig ist, nimmt er auch den Einfluß der die Auflösung bewirkenden Ursache (z. B. der Wärme, wenn die Auflösung vermittelst der Wärme veranstaltet wird) in allen seinen Teilen gleichartig auf, und so kann der Stoff nicht an verschiedenen Teilen verschiedenartig zubereitet werden, was ja erforderlich ist, damit verschiedene neue substanzielle Formen entstehen. Es könnten also durch die Einwirkung der Wärme nur solche Veränderungen in den Eigenschaften des chemisch zusammengesetzten Körpers hervorgebracht werden, die zwar zum Untergang seiner Form, jedoch nur zum Entstehen einer einzigen neuen Form führten. Nur wenn der chemisch zusammengesetzte Körper aus ungleichartigen Teilen besteht, deren jeder durch seine Eigenschaften einem der Elemente entspricht, aus denen die Verbindung entstanden ist, läßt sich begreifen, wie durch ein und dieselbe Wirkursache, z. B. die Wärme, die verschiedenen Elemente wiederum aus der Verbindung hervorgehen können. Diese Ungleichartigkeit der Teile erklärt Nys näherhin aus dem virtuellen Verbleiben der Elemente in der Verbindung: Die Substanz der Elemente geht wohl unter, ihre chemischen Beschaffenheiten jedoch bleiben, obschon geschwächt, zurück. Diese Beschaffenheiten nun sind nicht gleichmäßig über die ganze Masse der neuentstandenen Substanz verteilt, sondern den verschiedenen Teilen haften verschiedene an, so daß diese Teile durch ihre chemische Beschaffenheit den früheren Elementen entsprechen. So enthält das Wassermolekül zwei ungleichartige Teile, entsprechend den beiden Elementen, aus denen es entstanden ist, deren einer die geschwächten Beschaffenheiten des Wasserstoffes, der andere jene des Sauerstoffes an sich trägt. So, glaubt Nys, bietet die Rückkehr der Elemente im chemischen Auflösungsvorgang keine weiteren Schwierigkeiten. Indem diese geschwächten chemischen Beschaffenheiten wiederum gesteigert werden, tritt an verschiedenen Stellen der Stoffmasse die zur Rückkehr der Formen der Elemente erforderte Stoffzubereitung ein. Vgl. d. a. W. n. 245 ffg.

Diese Ansicht findet unsern Beifall nicht, und wir stellen ihr gegenüber folgende Thesen auf: 1. Die chemische Verbindung kann nicht zu einer Substanz mit ungleichartigen Teilen führen. 2. Ungleichartigkeit der Teile gibt es nur im lebenden Körper. 3. Die Wiederkehr der Elemente in der chemischen Auflösung ist ganz gut verständlich ohne die Voraussetzung der Ungleichartigkeit des chemisch zusammengesetzten Körpers.[1] Wir gehen dabei von denselben Voraussetzungen aus, wie Professor Nys, d. h. 1. lehnen wir die rein mechanische Naturauffassung ab, welche alle Artunterschiede in der Körperwelt leugnet und alle Verschiedenheiten in der Natur als verschiedene Gruppierungen und verschiedene Bewegungszustände eines und desselben Uratoms auffaßt, da sie ungenügend ist, die auch in der unbelebten Natur erscheinende Gesetzmäßigkeit zu erklären. Überdies trägt diese rein mechanische Naturauffassung dadurch, daß sie das den verschiedenen Sinnen Eigentümlich-Gegenständliche (obiectum proprium), wie Licht, Farbe usw. nicht als solches (formaliter) gegenständlich sein läßt, den Keim des Idealismus in sich. Es gibt somit der Art nach verschiedene chemische Elemente mit verschiedenen chemischen Eigentümlichkeiten oder Kräften; 2. setzen wir voraus, daß in der chemischen Verbindung die substantiellen Formen der Elemente untergehen und an ihre Stelle eine neue Form tritt, welche der ganzen Stoffmasse der früheren Elemente ein neues Sein gibt und so aus den verschiedenen Elementen eine einzige neue Substanz bildet.[2] Dies fordern die Eigenschaften des aus dem Vorgang der chemischen Verbindung hervorgehenden Körpers, welche verschieden sind von denen der Elemente, aus welchen die Verbindung entstanden

---

[1] Wenn wir hier eine einzelne Ansicht des angeführten Werkes bekämpfen, so wollen wir damit keineswegs den Wert eines Buches herabwürdigen, dessen Lektüre uns großen Genuß bereitet hat. Der Verfasser tritt mit Entschiedenheit und Erfolg ein für die thomistische Naturphilosophie, die er, ausgehend von der geläuterteren Naturbeobachtung der neueren Erfahrungswissenschaften, in lebensvoller Weise entwickelt.

[2] Steht man nicht auf diesem Standpunkt und läßt man die Elemente ihrer ursprünglichen Wirklichkeit (actu) und ihren Formen nach in der Verbindung fortdauern, ohne eine neue Form entstehen zu lassen, so kann von vornherein nicht Rede sein von der Bildung einer Substanz mit ungleichartigen Teilen, da alsdann ja aus den verschiedenen Elementen nicht eine Substanz, sondern ein Aggregat verschiedener Substanzen gebildet wird.

ist. Aus der Verschiedenheit der Eigenschaften muß auf die Verschiedenheit der Substanz geschlossen werden.[1]

1. Die chemische Verbindung kann nicht zu einer Substanz mit ungleichartigen Teilen führen.

Sowohl von der Scholastik als von der neueren Chemie wird die vollkommene Mischung, die chemische Verbindung als ein Sich-ins-Gleichgewichtsetzen von Entgegengesetztem aufgefaßt: Denn die Erfahrung lehrt, daß die Elemente, welche sich chemisch miteinander verbinden, aufeinander wirken. Aus dieser wechselseitigen Tätigkeit aber muß ein Gleichgewichtszustand hervorgehen. Gerade die neuere Naturwissenschaft betont diesen Punkt gar sehr: In der Natur ist überhaupt die Bedingung zur Tätigkeit nur gegeben durch das gestörte Gleichgewicht, und die ganze Tätigkeit ist ein Streben nach Gleichgewicht. Ist dieses hergestellt, so hört die Tätigkeit auf. Die getrennten Elemente sind ein Zustand der Gegensätzlichkeit, der Energiespannung, welche in dem durch die Verbindung hervorgerufenen Gleichgewichtszustand aufgehoben wird. Nimmt man also der Art nach verschiedene chemische Elemente mit verschiedenen chemischen Beschaffenheiten oder Kräften an, so muß die Gegensätzlichkeit, die Energiespannung der in den chemischen Vorgang eingehenden Elemente aus entgegengesetzten chemischen Beschaffenheiten oder Kräften erklärt werden: Diejenigen Elemente können sich miteinander verbinden, haben zueinander chemische Verwandtschaft, welche mit entgegengesetzten chemischen Beschaffenheiten begabt sind, und der chemische Vorgang selbst besteht darin, daß durch wechselseitige Wirksamkeit diese Beschaffenheiten sich gegenseitig ins Gleichgewicht setzen.[2] Hieraus ergibt sich nun, daß trotz des Unterganges der substantiellen Formen der Elemente deren Beschaffenheiten in irgend einer Weise

[1] Wie die Eigenschaften der Elemente von denen des chemisch zusammengesetzten Körpers verschieden sind, wird der weitere Verlauf unserer Darstellung zeigen.

[2] Die chemischen Kräfte gehören nach der aristotelischen Kategorieneinteilung zur Kategorie der Beschaffenheit (*ποιόν*, qualitas) und zwar zur dritten Art dieser höchsten Gattung, zu den sinnfällig veränderlichen Beschaffenheiten (*παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη* — passibiles qualitates et passiones), vgl. Categ. 8 (9. a 28). Diese Beschaffenheiten der dritten Art sind einander konträr entgegengesetzt, können gesteigert und vermindert werden, gehen ineinander über, indem die Hervorbringung und Steigerung der einen allmählich die andere ihr konträr entgegengesetzte verdrängt und dadurch darauf hinzielt, auch die Substanz selbst zu zerstören. Denn

in dem chemisch zusammengesetzten Körper verbleiben müssen. Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn auch in der Verbindung zeigen sich diese Beschaffenheiten. Es wird daher das Verbleiben der chemischen Beschaffenheiten der Elemente in der Verbindung kaum von jemand geleugnet. Nur zeigen sich Meinungsverschiedenheiten, wenn genauer nach der Art und Weise dieses Verbleibens gefragt wird.

Indem wir die Ansicht jener übergehen, welche das Verbleiben der Kräfte durch das Verbleiben der Elemente ihren Formen und ihrer ursprünglichen Wirklichkeit nach erklären, da wir diesen Standpunkt oben schon abgelehnt haben, bleiben uns vier Ansichten der Scholastiker hier aufzuzählen: Die Ansicht Alberts des Großen, jene des Scotus, und zwei von den Thomisten vertretene Ansichten. Zu diesen käme als fünfte die des Professor Nys.

Albert der Große erklärt das Verbleiben der Beschaffenheiten der Elemente dadurch, daß er unter der neuentstandenen Form die Formen der Elemente ihrem Sein nach dennoch fortbestehen läßt. Diese fungieren jedoch nicht mehr als Formen, weil sie es nicht mehr sind, welche dem neuentstandenen Körper seine letzte substantielle Bestimmtheit geben. Es tut dies die neuentstandene Form,

jede der Art nach verschiedene substantielle Form erfordert die ihr eigentümlichen Beschaffenheiten. Durch eine Veränderung dieser Beschaffenheiten wird somit auch der Stoff für eine andere substantielle Form vorbereitet; die akzidentelle Veränderung in den Beschaffenheiten zieht eine substantielle nach sich. — Die Beschaffenheiten sind Formal- und Materialursachen, welche den Stoff für bestimmte substantielle Formen vorbereiten, und Wirkursachen, durch die ein Körper sich den anderen in seinen Eigenschaften zu verähnlichen sucht.

Den vier Elementen entsprechend nahmen die Alten vier Grundbeschaffenheiten oder chemische Kräfte an: Warm, kalt, trocken, feucht. Für uns ist die Sache nach dem jetzigen Stand der Naturwissenschaft freilich viel verwickelter. Wir unterscheiden die unseren vielen Elementen eigentümlichen chemischen Beschaffenheiten durch den Eindruck, den sie auf unsere Sinne machen, durch Geschmack, Geruch usw. und durch ihr konträrgegensätzliches Verhältnis zueinander, in welchem die Affinität oder chemische Verwandtschaft besteht. Diese ist somit nicht als Anziehungskraft zu fassen, obschon allen chemischen Kräften auch motorische Kraft innewohnt. Denn alle qualitativen Veränderungen sind mit Ortsveränderungen verbunden. Es müssen die Teilchen fortwährend ihre Stellung zueinander verändern, soll die qualitative Wechselwirkung nicht ins Stocken geraten. Das war auch Aristoteles und den Scholastikern bekannt, nur lösten sie nicht, wie die Neueren es leider tun, die körperliche Tätigkeit in bloße Bewegung auf. Vgl. Aristot. Phys. VIII, 7 (260. a 29. b. 4.). — S. Thom. in VIII Phys. lect. 14., S. theol. I. qu. 45 a. 5.

welche der ganzen Masse der früher gewesenen Elemente ein neues Sein gibt. Vgl. De coelo et mundo l. 3, tract. 2, c. 1 u. 8. — De generat. et corrupt. 5, c. 6.

Diese Ansicht wird mit Recht von Professor Nys verworfen als die substantielle Wesenseinheit der Verbindung zerstörend. Der neuentstandene Körper ist eine Substanz. Diese Einheit wird aber durch die Vielheit untergeordneter Formen zerstört. — Außerdem widerlegen wir diese Ansicht auch dadurch, daß sie den chemisch zusammengesetzten Körper zu einem ungleichartigen Ganzen machen müßte; der chemische Vorgang der Verbindung kann aber, wie wir dartun werden, auf ein ungleichartiges Ganzes nicht hinauslaufen. Daß in der Tat die Meinung Alberts des Großen den chemisch zusammengesetzten Körper zu einem ungleichartigen Ganzen machen würde, ist einleuchtend, da nach ihr die verschiedenen Formen ihrem Sein nach bleiben unter einer höheren Form, und somit eine Substanz entstehen müßte mit verschiedenen substantiellen Seinsheiten, d. i. mit substantiell verschiedenen Teilen. Diesen Teilen müßten auch verschiedene Eigenschaften entsprechen.

Nach Scotus bestehen die Formen der Elemente obwohl nicht ihrem Sein, so doch ihrer ganzen Eigentümlichkeit nach (formaliter) in der Verbindung fort; er läßt sie in der neu auftretenden Form der Verbindung als in einem Höheren (eminenter) enthalten sein. Die Verbindung wird somit gedacht nach Art einer höheren Seinsstufe, welche die Elemente als niedere Seinsstufen enthält, sowie das Pflanzliche im Tierischen und das Tierische im Menschen enthalten ist. Nach dieser Ansicht verbleiben die Elemente, wenn auch nicht ihrem ursprünglichen Sein, so doch ihrer Substanz nach, da diese ja in der neuauftretenden höheren Substanz der Verbindung enthalten ist. Vgl. In l. 2 sent. dist. 15, qu. 1.

Diese Ansicht ist darum unhaltbar, weil eine so vollkommene Art des Enthaltenseins der Elemente in der Verbindung erforderte, daß die den Elementen eigentümliche Tätigkeitsweise sich auch in der Verbindung vorfände, sowie ja tatsächlich die pflanzliche und tierische Tätigkeit der Menschenseele zukommt. Das ist aber gegen die Erfahrung: Das Wasser zeigt nicht die dem Sauerstoff eigentümliche Tätigkeit, das Kochsalz nicht die des Natriums und Chlors.

Nach den Thomisten verbleiben die Elemente nicht

ihrer Substanz, sondern bloß ihren Akzidenzien, ihrer Beschaffenheit nach. Dieses Verbleiben pflegt man insgemein technisch zu bezeichnen als virtuelles Verbleiben der Elemente, d. h. als das Verbleiben den Kräften nach. Dieses virtuelle Verbleiben wird aber auch von den Thomisten verschieden dargelegt. — Einige lehren, daß aus den entgegengesetzten Beschaffenheiten der Elemente eine mittlere Beschaffenheit entstehe, welche beide entgegengesetzten Beschaffenheiten virtuell in sich begreife; so entstände im Wasser aus der Sauerstoff- und Wasserstoffbeschaffenheit eine einzige chemische Mischbeschaffenheit, die von beiden Beschaffenheiten der Elemente etwas in sich begriffe. Nach dieser Auffassung also verbleiben nicht bloß die Elemente nicht formell, d. h. nach ihren Formen, sondern auch deren Beschaffenheiten verbleiben nicht formell, sondern bloß virtuell. — Die andern Thomisten hingegen lehren, daß die Beschaffenheiten der Elemente in der Verbindung formell verbleiben, jedoch nicht in dem hohen Stärkegrad, in dem sie sich in den Elementen befanden, sondern gemildert, herabgestimmt. Die chemischen Beschaffenheiten des zusammengesetzten Körpers sind also der Art nach dieselben wie die der Elemente, und dieselben entgegengesetzten Beschaffenheiten, welche in hohem Stärkegrad den verschiedenen Elementen zukommen, als deren Eigentümlichkeiten oder Eigenschaften, befinden sich vereinigt in der Verbindung in gemildertem Stärkegrad als Eigentümlichkeit der Verbindung. Dieses Temperament verschiedener herabgestimmter Beschaffenheiten ist ebenso die Eigenschaft der Verbindung, wie die einzelnen Beschaffenheiten in hohem Stärkegrad die Eigenschaften der Elemente ausmachen.[1]

Diese Ansicht, welche von Cajetan, Johannes vom heil. Thomas, den Complutensern u. a. verteidigt wird, machen

[1] Die Darlegung der verschiedenen Ansichten ist bei Nys a. a. O. unvollständig und irreführend. An erster Stelle wird dort eine Ansicht angeführt, welche sich begnügt, die Rückkehr der Elemente dadurch zu erklären, daß die ganze Stoffmasse der Elemente in die Verbindung eingegangen und die neuentstandene Substanz teilnimmt an der Natur aller Elemente, aus denen sie entstanden ist. Dann folgt die Meinung Alberts des Großen. An dritter Stelle wird über die Ansicht jener Thomisten berichtet, welche die Beschaffenheiten der Elemente nur virtuell in der Verbindung fortbestehen lassen. Die Ansicht derer, welche die chemischen Beschaffenheiten der Elemente formell in der Verbindung verbleiben lassen, wird gar nicht eigens angefürt, sondern als quatrième opinion ou vraie pensée thomiste mit der dem Verfasser eigentümlichen Meinung von der Ungleichartigkeit der Teile verquickt.

wir zu der unserigen, und die Art und Weise, wie wir sie begründen, wird zugleich dartun, daß der chemisch zusammengesetzte Körper nicht ein ungleichartig, sondern ein gleichartig gestaltetes Ganzes ist. Wir nehmen unseren Ausgang von dem oben namhaft gemachten und von allen anerkannten Grundsatz, daß die chemische Verbindung ein Sich-ins-Gleichgewichtsetzen von Entgegengesetztem ist und zwar, nach unseren Voraussetzungen, von entgegengesetzten chemischen Beschaffenheiten: Die Elemente, welche zueinander chemische Verwandtschaft haben, sind mit entgegengesetzten Beschaffenheiten begabt. Indem sie nun miteinander in Berührung kommen, suchen sie sich gegenseitig auszugleichen und herabzustimmen. Es kann aber eine konträre Beschaffenheit nur dadurch herabgestimmt werden, daß im selben Subjekt die andere ihr konträr entgegengesetzte Beschaffenheit hervorgebracht wird; so wird die Kälte nur herabgestimmt dadurch, daß Wärme hervorgebracht wird und umgekehrt. Daher bringt ein Element in dem anderen die diesem entgegengesetzte Beschaffenheit hervor, wodurch eben die ihm eigentümliche Beschaffenheit herabgestimmt und vermindert wird im Stärkegrad. Zwei entgegengesetzte Beschaffenheiten können wohl zugleich im selben Subjekt sein, jedoch nicht in hohem Stärkegrad: Die Einführung der einen vermindert die andere; in dem Maße, in welchem die eine gesteigert wird, nimmt die andere ab. Es strebt also der ganze Vorgang dahin, in jedem Element die Beschaffenheiten der übrigen in den Vorgang eingehenden Elemente hervorzubringen auf Kosten der eigenen Beschaffenheit, die dadurch zwar nicht verloren geht, wohl aber herabgestimmt wird. Dieser Vorgang der immer weitergehenden Veränderung der Beschaffenheiten ist aber die entfernte Vorbereitung (dispositio praevia) des Stoffes für die neu hervorzubringende Form des zusammengesetzten Körpers. Diese ist dann an ihr Ende gekommen, ist nächste Vorbereitung (dispositio proxima) geworden und die neue Substanz entstanden, wenn die Beschaffenheiten aller in den Vorgang eingehenden Elemente in der ganzen Stoffmasse in gleichartiger Weise verteilt sind.

Suchen wir den ganzen Verlauf an einem möglichst einfachen Beispiel zu zeigen: Die Elemente, aus denen Kochsalz (Na Cl) entsteht, sind Chlor und Natrium. Jedem dieser Elemente kommt eine ihm eigentümliche chemische

Beschaffenheit in hohem Stärkegrad zu. Bezeichnen wir diesen Grad mit 100 und sagen wir, im Chloratom seien 100° Chlorbeschaffenheit, im Natrium 100° Natriumbeschaffenheit. Lassen wir beide Atome[1] mittelst ihrer Kräfte oder Beschaffenheiten aufeinander wirken. Das Ergebnis wird sein, daß sich nun beide entgegengesetzte Beschaffenheiten in jedem der beiden Atome vereinigt finden in einem Stärkegrad, der sich immer mehr dem Gleichgewichtszustand zu nähern strebt: Indem im Natriumatom 1° Chlorbeschaffenheit hervorgebracht wird, geht dort die Natriumbeschaffenheit von 100° auf 99° herunter usw. Der gleiche Vorgang findet statt im Chloratom: Die Hervorbringung von 1°, 2°, 3° usw. Natriumbeschaffenheit treibt die Chlorbeschaffenheit von 100° auf 99°, 98°, 97° usw. herunter. Dieser Vorgang kommt nicht zu Ende bis zum vollen Gleichgewichtszustand beider Beschaffenheiten. Alsdann sind aber beide Beschaffenheiten in gleichartiger Weise über die ganze Stoffmasse der beiden Atome verteilt, welche dann nicht mehr als zwei getrennte Substanzen existieren, sondern zu einem substantiellen Sein ver-schmolzen sind.[2]

Aus dem so dargestellten Vorgang der chemischen Verbindung ergibt sich uns also, 1. daß der Art nach dieselben Beschaffenheiten, die sich an den verschiedenen Elementen befanden, aus denen der zusammengesetzte Körper entstanden, sich auch an diesem letzteren befinden, jedoch gemäßigt und in einem Gleichgewichtszustand, oder mit andern Worten, daß die chemischen Beschaffenheiten

---

[1] Unter Atomen wolle man die kleinsten in die Verbindung eingehenden Teilchen der Elemente, unter Molekülen die kleinsten Teilchen der chemisch zusammengesetzten Körper verstehen. Ob diese Teilchen untereinander zusammenhängen, so daß auch größere Massen eine Substanz bilden, wie die Alten wollten, oder ob jedes für sich eine Substanz ausmacht, mag hier dahingestellt bleiben; jedenfalls bildet das Molekül des zusammengesetzten Körpers eine Substanz, ebenso die ganze Stoffmasse des lebendigen Körpers.

[2] Wir sehen in unserem Beispiel der Einfachheit halber von der thermochemischen Seite des Vorgangs ab. Es findet nicht nur eine Wechselwirkung zwischen beiden sich verbindenden Körpern, sondern außerdem eine solche zwischen diesen und der Außenwelt statt. Der Vorgang ist exothermisch: Die sich verbindenden Körper bringen in ihrer Umgebung Wärme hervor und werden ihrerseits abgekühlt, wodurch ebenfalls eine Verminderung des Stärkegrades der chemischen Kräfte hervorgerufen wird. Es ist somit das Zahlenverhältnis nicht so einfach, als es im Beispiel dargestellt ist, und der endgültige Gleichgewichtszustand der geschwächten chemischen Beschaffenheiten wird nicht einen Stärkegrad von 50° aufweisen, sondern einen viel geringeren.

der Elemente dem zusammengesetzten Körper nicht bloß virtuell, sondern formell zukommen;[1] 2. daß diese Beschaffenheiten in gleichartiger Weise über die ganze Masse der neuentstandenen Substanz verbreitet sind, daß also das Molekül des zusammengesetzten Körpers keine ungleichartige, sondern eine vollständig gleichartige Substanz darstellt. Der Vorgang der chemischen Verbindung ist seiner innersten Natur nach eine die Elemente zueinanderstimmende Vereinigung, die deren Unähnlichkeit aufhebt in einer gleichartigen Substanz. Ja nur durch diese gleichartige Verteilung der verschiedenen Beschaffenheiten über die ganze früher von verschiedenen substantiellen Formen bestimmte Stoffmasse ist diese vorbereitet, nun von einer einzigen substantiellen Form bestimmt zu werden. Denn soll diese ganze Stoffmasse eine und dieselbe Form aufnehmen, so muß sie auch in einer und derselben Weise d. i. gleichartig hierzu vorbereitet werden. Der Vorbereitung des Stoffes entspricht genau die durch diese Vorbereitung herbeigeführte innere substantielle Gestaltung durch die substantiellen Formen. Diese Vorbereitung geschieht aber durch die akzidentelle Bestimmung des Stoffes. Wenn dieser also akzidentell nicht gleichartig bestimmt ist, so kann er auch nicht substantiell durch eine Form bestimmt werden.[2]

[1] Obschon die chemischen Beschaffenheiten des zusammengesetzten Körpers der Art nach die gleichen sind wie die der Elemente, aus denen die Verbindung entstanden ist, so sind trotzdem die Eigenschaften und somit auch die Wesenheiten und Substanzen verschieden. Denn der chemisch zusammengesetzte Körper erfordert ein ganz bestimmtes Temperament der chemischen Beschaffenheiten der Elemente, aus denen er geworden ist. Dieses bestimmte Temperament jener verschiedenen Beschaffenheiten ist eben ihm eigentümlich, seine Eigenschaft (proprium), während die Eigenschaft des Elementes eine einzelne jener Beschaffenheiten ist, in gesteigertem Maße, in hohem Stärkegrad. Die Natur der Dinge fordert eben entweder dieses bestimmte Temperament mehrerer konträr entgegengesetzter herabgestimmter Beschaffenheiten, oder eine derselben in hohem Stärkegrad. Die dazwischenliegenden Stadien sind nur solche des Werdens und Vergehens, des Vorganges der chemischen Verbindung und Auflösung, die keinen Bestand haben. Die Beständigkeit und Festigkeit aber kennzeichnet die wesentlichen Eigenschaften, die Eigenschaften im strengen Sinne des Wortes, welche der substantiellen Natur genau entsprechen und in ihr wurzeln. Überdies ergeben sich aus der Grundeigenschaft des zusammengesetzten Körpers, die in dem Temperament der Beschaffenheiten der Elemente besteht, auch andere abgeleitete Beschaffenheiten, die von denen der Elemente der Art nach verschieden sind. So hat z. B. der Zinnober eine ganz andere Farbe, wie seine Elemente.

[2] Professor Nys schließt folgendermaßen: Um die Rückkehr der

2. Ungleichartigkeit der Teile gibt es nur im lebenden Körper.

Ungleichartigkeit gibt es nur dort, wo die ungleichartigen Stoffzubereitungen durch höhere Kräfte geeinigt sind, welche so eine gemeinsame übergreifende gleichartige Zubereitung bilden. Nur so läßt sich begreifen, wie trotz der Ungleichartigkeit eine und dieselbe Form das ungleichartig gestaltete Ganze durchwebt. Die Ungleichartigkeit ist eben nur untergeordnet, da sie überragt wird durch eine gleichartige, sie einigende Stoffzubereitung. Dies findet aber nur statt in der belebten Natur. Nur dort finden wir die verschiedenen physischen und chemischen Kräfte der verschiedenen ungleichartigen Teile höheren, den ganzen Organismus durchwebenden Seelenkräften[1] untergeordnet. Die Seelenkraft, welche dem Wachstum, ebenso die, welche der Ernährung vorsteht (potentia augmentativa et nutritiva) sind im ganzen Körper und in allen seinen Teilen tätig, indem sie die physischen und chemischen Kräfte der verschiedenen Teile als Werkzeuge benutzen zum Lebensprozeß, zum Aufbau, zum Wachstum und zur Erhaltung des Organismus. Denn auch um die rein pflanzlichen Lebensvorgänge zu erklären, ist vonnöten,

Elemente zu erklären, um zu erklären, wie die Stoffmasse, die von einer Form bestimmt ist, nun von mehreren bestimmt wird, ist es vonnöten, daß die verschiedenen Teile dieser Stoffmasse in verschiedener Weise vorbereitet werden. Forma non est in materia nisi sit disposita et propria. S. Thom. De pluralitate formarum. — Dieser Grundsatz ist wahr; aus ihm folgt aber keineswegs, was Nys daraus zieht, nämlich daß die Teile des chemisch zusammengesetzten Körpers ungleichartig sein müßten, sondern nur, daß diese Teile durch den Vorgang der chemischen Auflösung selbst ungleichartig zubereitet werden müssen, wie wir später zeigen werden. Ebenso wahr ist aber auch jener andere ihm parallel stehende Grundsatz: Um die chemische Verbindung zu erklären, um zu erklären, wie die Stoffmasse, die von mehreren verschiedenen Formen bestimmt ist, nun von einer und derselben Form bestimmt werde, ist es vonnöten, daß alle Teile dieser Stoffmasse in derselben Weise vorbereitet werden. Wenn die chemische Auflösung in den verschiedenen Teilen der Stoffmasse verschiedene, ungleiche Vorbereitungen erfordert, so erfordert ebenso gebieterisch die chemische Verbindung eine gleichartige Vorbereitung in der ganzen Stoffmasse der Elemente, welche in die Verbindung eingehen. Und hieraus folgt die Professor Nys entgegengesetzte These, daß die chemische Verbindung ein gleichartiges Ganzes ist.

[1] Diese Kräfte nennen wir Seelenkräfte, nicht als wenn sie in der Seele allein wurzelten, was nur den geistigen Kräften, dem Verstand und Willen zukommt, sondern weil sie dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Ganzen (der Pflanze, dem Tiere und dem Menschen) zukommen, insofern dieses beseelt ist und lebt.

außer den physischen und chemischen Kräften höhere Seelenkräfte anzunehmen, die da sind: die Zeugungskraft und die dem Wachstum und der Ernährung vorstehenden Kräfte. Diese gebrauchen die physischen und chemischen Kräfte als Werkzeuge, indem sie deren Tätigkeiten vervollkommnen, da die physischen und chemischen Kräfte für sich allein genommen unfähig sind, Lebenstätigkeiten auszuüben und organisierte Gestaltung hervorzubringen. Es kann auch nicht gesagt werden, daß das substantielle Lebensprinzip, die Seele dies unmittelbar durch sich selbst tue. Denn die Seele ist nur Formal-, nicht Wirkursache, und dadurch, daß die physischen und chemischen Kräfte in einem Lebewesen wurzeln, verändern sie ihre Natur nicht, sondern bleiben ihrer Natur nach ganz dieselben Kräfte, die also durch eine höhere Wirkursache werkzeuglich gehoben werden müssen, sollen sie höhere, organbildende Lebenstätigkeit ausüben. Es bildet also bei der Zeugung des lebendigen Körpers die plastische Zeugungskraft nicht nur die ungleichartige Mannigfaltigkeit verschiedengestalteter Teile, verschiedener Organe aus, sondern sie verbindet diese verschiedenartigen Teile auch untereinander durch die alle Teile umspannenden Seelenkräfte der Ernährung und des Wachstums. Nur so ist der ungleichartig gegliederte Stoff endgültig vorbereitet, von einer substantiellen Form bestimmt zu werden. Die entferntere Vorbereitung (dispositio praevia) geschieht durch die allmähliche Ausgestaltung der dem zu erzeugenden Lebewesen eigentümlichen Organisation mit ihren verschiedenen Teilen, die nächste Vorbereitung (dispositio proxima) durch die Hervorbringung der die physischen und chemischen Kräfte der verschiedenen Teile werkzeuglich leitenden Seelenkraft. In demselben Augenblick jedoch, in dem diese die verschiedenen Kräfte akzidentell einigt, entsteht auch die, die verschiedenen Teile substantiell einigende Seele.

Bezüglich des lebendigen Körpers tritt auch die oben berührte Ansicht des Scotus in ihr Recht ein. Der lebende Körper ist wirklich ein so zusammengesetzter Körper, der seine nächsten Elemente, aus denen er besteht, nicht bloß virtuell, ihren Beschaffenheiten, sondern substantiell, ihren Substanzen nach, in sich enthält, wie es Scotus vom zusammengesetzten Körper überhaupt anzunehmen scheint. Im belebten Körper sind nämlich zu unterscheiden 1. die Elemente, aus denen zunächst die verschiedenen

Organe und ungleichartigen Teile bestehen, die uns die Beobachtung im lebendigen Körper zeigt. Es sind dies fast ausschließlich sehr verwickelte Kohlenstoffverbindungen, „organische" Substanzen: Eiweiß, Lecithin usw., 2. die Elemente dieser Elemente, d. h. die bekannten chemischen Elemente, aus denen die organischen Substanzen chemisch zusammengesetzt sind. Diese letzteren Elemente sind im lebenden Körper nur virtuell enthalten, da ihre eigentümliche Tätigkeitsweise in ihm nicht zutage tritt. Die ersteren hingegen sind substantiell enthalten, denn auch innerhalb des lebenden Körpers erscheinen deren eigentümliche Tätigkeitsweisen, obschon durch die Unterordnung unter die vitalen Kräfte werkzeuglich geleitet und vervollkommnet: Das Eiweiß fungiert als Eiweiß, das Lecithin als Lecithin usw., so daß der lebende Körper das Prinzip der jenen Substanzen eigentümlichen Tätigkeiten ist. Daher enthält die eine Seele als höhere Form die verschiedenen Formen dieser Elemente ihrer ganzen Eigentümlichkeit nach in sich und bestimmt somit die verschiedenen ungleichartigen Teile des Körpers auch in substantiell verschiedener Weise: Die Eiweißteile, insofern sie selbst eminenter Eiweißform ist, die Lecithinteile, insofern sie Lecithin ist usw. Es ist somit die Ungleichartigkeit nicht bloß akzidentell, sondern auch substantiell.[1] Das Gleichgewicht aber, in dem diese nächsten Elemente im lebenden Körper sich befinden, ist kein starres, festes, sondern ein bewegliches, welches darin besteht, daß alle die verschiedenen Kräfte den Seelenkräften untergeordnet sind und von ihnen werkzeuglich gebraucht werden zum Wohl des Ganzen. Dieses Gleichgewicht ist dann aufgehoben, sobald die Ernährungskraft ihre Herrschaft nicht mehr über die verschiedenen Teile ausübt. Es unterliegen alsdann die Kräfte der verschiedenen Teile nicht mehr dem Einfluß der Ernährungskraft. Sie sind nicht mehr Werkzeuge, sie sind selbständig. Die akzidentelle Selbständigkeit der Kräfte zieht aber die substantielle der verschiedenen Teile nach sich. Diese werden alsdann selbständige Substanzen; es kehren die den verschiedenen

[1] Die nächsten Elemente sind fast ausschließlich, jedoch nicht einzig und allein „organische" Substanzen, da den nächsten Elementen des lebenden Körpers auch nicht-„organische" Substanzen beigezählt werden müssen, wenn die ihnen eigentümliche Tätigkeit im lebenden Körper erscheint.

Teilen, den verschiedenen organischen Substanzen entsprechenden substantiellen Formen wieder. Solches geschieht beim Tode. Es ist nämlich die Ernährungskraft in ihrem Sein und ihrer Tätigkeit von einer bestimmten Organisation und Zusammensetzung der Teile abhängig. Wird diese geschädigt, so leidet auch die Tätigkeit der Seelenkraft. Dies bildet den Zustand der Krankheit. Greift die Schädigung weiter, so geht die Kraft ganz unter und mit ihr die Seele, wenn diese nicht die geistige Menschenseele ist, die zwar nicht zugrunde geht, wohl aber aufhört, den Körper zu beleben. So erklärt sich die Auflösung des lebenden Körpers in seine nächsten Elemente, in die organischen Substanzen, aus welchen er, chemisch gesprochen, zusammengesetzt ist, ohne Schwierigkeit. Die entferntere Vorbereitung zur Wiederkehr der verschiedenen Formen bildet die Krankheit, die Lahmlegung der Ernährungskraft und das teilweise Selbständigwerden der chemischen und physischen Kräfte, die nächste Vorbereitung aber ist der vollständige Untergang der Ernährungskraft und das vollständige Selbständigwerden der Kräfte.[1]

3. Die Wiederkehr der Elemente in der chemischen Auflösung.

Die Wiederkehr der Elemente in der chemischen Auflösung erklärt sich aus der potentiellen und wurzelhaften Ungleichartigkeit des chemisch zusammengesetzten Körpers. Das Molekül dieses Körpers ist zwar tatsächlich gleichartig in seinen Teilen, wurzelhaft jedoch und der Anlage nach ungleichartig. Diese Anlage ist doppelt: Akzidentell

[1] Da die gewöhnliche Naturbeobachtung in das Vergehen und Entstehen innerhalb der unbelebten Mineralwelt nicht so leicht einen Einblick gewährt, hatten die Alten über chemische Elemente und chemische Verbindung vielfach mangelhafte, unrichtige Vorstellungen, obschon auch in diesem Gebiet ihre allgemeinen Prinzipien, zu denen man auf Grund einer ganz einfachen Naturbeobachtung gelangen konnte, nicht falsch waren. So geben der hl. Thomas und andere Scholastiker in keiner Mischung den ganz vollkommenen Gleichgewichtszustand der konträrentgegengesetzten chemischen Kräfte zu. Es hat nach ihnen immer eine Kraft das Übergewicht, weil sie glaubten, daß beim Vorgang der Mischung immer ein Element tätiger sei und stärker in seiner Wirksamkeit. Auf solche Weise kann aber die Stoffmasse nicht gleichartig vorbereitet werden zur Aufnahme einer einzigen substantiellen Form außer durch den Einfluß einer höheren Ursache ähnlich wie dies beim Entstehen eines lebendigen Körpers geschieht. Und in der Tat glaubten die Alten, daß zum Entstehen jeder Mischung der Einfluß der Gestirne notwendig sei.

und substantiell. Sie prägt sich aus in den im selben Subjekt vereinten konträrentgegengesetzten chemischen Beschaffenheiten, die nicht zugleich an einem und demselben Teile des Subjektes gesteigert werden können; sie hat aber ihren tiefsten Grund in der Substanz selbst, in der substantiellen Form. Diese Form, eben weil sie aus dem Untergang mehrerer Formen entstanden ist, stellt eine Substanz her, die in ihren verschiedenen Teilen den Einfluß derselben Wirkursache in verschiedener Weise aufnimmt. Das endgültige Resultat einer Einwirkung hängt eben nicht bloß von der Art der Wirkursache, sondern auch von der Beschaffenheit des die Einwirkung aufnehmenden Subjektes ab. Es kann ein und dieselbe Wirkursache ganz verschiedenartige im Körper schlummernde Kräfte in Tätigkeit setzen und steigern. Dies zeigt die Erfahrung: Eine mechanische Einwirkung durch Reibung oder Stoß weckt ganz verschiedene Kräfte und steigert auch dieselben, bald diese bald jene, je nach der Beschaffenheit des den Einfluß aufnehmenden Subjektes. Dasselbe zeigt die Erfahrung von der Wärme und anderen physischen Kräften. Ebenso kann aber auch ein und dasselbe Subjekt seiner substantiellen und akzidentellen Anlage entsprechend ein und dieselbe Einwirkung an verschiedenen Teilen in verschiedener Weise aufnehmen, auch wenn diese Teile tatsächlich nicht ungleichartig, sondern nur der Anlage nach ungleichartig sind.

Wenn nun aber dem so ist, gelangen wir zu den mit Recht geforderten verschiedenen ungleichartigen Stoffvorbereitungen durch den chemischen Auflösungsvorgang selbst, ohne daß es nötig wäre, diesem eine Ungleichartigkeit der Teile in dem chemisch zusammengesetzten Körper vorauszusetzen. Durch die die Auflösung hervorbringende Ursache werden die geschwächten, einander konträrentgegengesetzten chemischen Beschaffenheiten gesteigert, nicht zwar zugleich an demselben Teile des Moleküls, denn das wäre widerspruchsvoll, sondern an verschiedenen. Diese Steigerung ist die entfernte Vorbereitung für die Rückkehr der Elemente. Die nächste Vorbereitung ist gegeben, sobald die Steigerung bis zu jenem hohen Stärkegrad gekommen ist, der das den Elementen Eigentümliche ausmacht. Alsdann ist auch das Molekül gesprengt und sind die Elemente wieder ins Dasein getreten.

Lassen wir also die Wärme auf das aus der Verbindung von Natrium und Chlor gewonnene Salzmolekül einwirken, so wird der Einfluß dieser Wärme nicht in gleichartiger, sondern in ungleichartiger Weise aufgenommen; d. h. die Erwärmung wird, bei genügend hoher Temperatur an einem Teile die geschwächte Chlorbeschaffenheit, an einem anderen die geschwächte Natriumbeschaffenheit steigern. An jenem Teile aber, an welchem die Chlorbeschaffenheit gesteigert wird, wird die Natriumbeschaffenheit geschwächt werden und umgekehrt. Denn wegen des konträren Gegensatzes bringt die Steigerung der einen immer die Schwächung der anderen Beschaffenheit mit sich. Bezeichnen wir also den Stärkegrad beider Beschaffenheiten im Gleichgewichtszustand mit 40°, so wird bei Beginn des Auflösungsvorganges an dem einen Teil des Salzmoleküls die Chlorbeschaffenheit auf 41° steigen, die Natriumbeschaffenheit hingegen unter 40° heruntersinken, an dem anderen hingegen wird im gleichen Verhältnis die Natriumbeschaffenheit steigen, die Chlorbeschaffenheit sinken. Auf solche Weise wird also das Gleichgewicht immer mehr aufgehoben. Schließlich wird an dem einen Teil des Moleküls die Natriumbeschaffenheit wiederum bis auf 100° gestiegen sein, was das vollständige Verschwinden der Chlorbeschaffenheit an demselben Teile bedeutet, an dem anderen hingegen wird die Natriumbeschaffenheit verschwunden sein und die Chlorbeschaffenheit 100° erreicht haben. Dies bedeutet aber die Auflösung des Moleküls und die Rückkehr der Elemente.

Es erübrigt noch, der Vollständigkeit halber, ein Wort zu sagen über die verwickelteren Kohlenstoffverbindungen, die unter dem Namen von organischen Substanzen bekannt sind. Diese sind, wie gesagt, die nächsten Elemente des lebenden Körpers. Sie selbst sind jedoch wiederum zusammengesetzt, hauptsächlich aus Kohlenstoff, Wasserstoff und Stickstoff und bilden chemisch sehr verwickelte Verbindungen von wenig Bestand; denn sich selbst überlassen, lösen sie sich allmählich auf, sie faulen, während die anorganischen Verbindungen weniger verwickelt und beständig sind. Da trotz dieser Unterschiede die organischen Verbindungen sich nach denselben Gesetzen vollziehen, wie die anorganischen, und da die organischen Substanzen sich auch außerhalb des Organismus künstlich herstellen lassen, so wird jetzt insgemein behauptet, zwischen

organischen und anorganischen Substanzen, zwischen organischer und anorganischer Chemie sei kein wesentlicher Unterschied. Obschon diese Behauptung unsere Ausführungen und auch die Grundsätze der peripatetischen Philosophie überhaupt in keiner Weise beeinträchtigte, denn eine organische Substanz ist noch nicht ein Organismus, noch viel weniger ein lebendes Wesen, so erscheint sie uns doch nicht ganz richtig und übertrieben. Denn diese Substanzen entstehen nur im lebenden Organismus natürlich, außerhalb desselben werden sie künstlich hervorgebracht, d. h. um sie herzustellen, bedarf es einer Menge verwickelter Bedingungen (hoher Temperatur, starken Druckes usw.), welche sich nur im chemischen Laboratorium unter der leitenden Anordnung des Chemikers vorfinden. Dies ist auch der Grund, weshalb diese Substanzen, sich selbst überlassen, verderben, sich gleichsam von selbst auflösen. Nach innen besteht wohl in ihnen ein strenger Gleichgewichtszustand nach denselben Gesetzen, wie er in den anorganischen Verbindungen besteht; allein es fehlt das Gleichgewicht nach außen. Dieselben verwickelten Bedingungen, die für das Zustandekommen dieser Substanzen erfordert sind, sind auch erfordert für ihre Erhaltung. Diese ermangeln aber, sobald der Chemiker seine fürsorgende Hand abzieht. Es besteht alsdann ein gestörtes Gleichgewicht zwischen jenen Substanzen und der Außenwelt, und so werden sie durch die Einwirkung von außen aufgelöst. Aber auch hier ist die Rückkehr der Elemente philosophisch in derselben Weise zu verstehen, wie dies oben dargelegt wurde. Auch diese Substanzen sind, obschon tatsächlich gleichartig nach ihren Teilen, der Anlage nach ungleichartig. Sie nehmen deshalb den an und für sich gleichartigen Einfluß der Außenwelt ungleichartig auf, und so bilden sich die verschiedenartigen Stoffvorbereitungen, welche für die Rückkehr der verschiedenen Formen erfordert sind.

DAS „WERDEN“ IM SINNE DER SCHOLASTIK.

VON P. FR. GUNDISALV FELDNER, MAG. S. TH. ORD. PRAED.

1. Im 18. Band, S. 411 ff. dieses Jahrbuchs haben wir die Anschauung der Scholastik über das „Werden“ der Kreaturen kennen gelernt. Indes wurde die Lehre der Scholastik über das „Werden“ daselbst aus dem S. 448 angeführten Grunde nicht allseitig erschöpfend von uns dargelegt. Wir mußten ihre Ansicht über das „Werden“ der Tätigkeit, der „Tat“, namentlich der „Geistes- und Willenstat“ in den Geschöpfen, einstweilen zurückstellen und die Erörterung hierüber auf später verschieben. Das bisher Unterlassene wollen wir nun hiermit nachtragen gegenüber Dr. Schell a. a. O. S. 451.

I. Die „Tat“.

2. Wie gelangen wir zur Kenntnis der „Tat“? Aus dem Begriff des Ursprunges eines Dinges aus einem anderen mittelst der Bewegung. Wird nämlich ein Ding durch eine Bewegung aus seinem Zustande, seiner Disposition gerückt, so muß das offenbar von irgend einer Ursache herkommen. Darum bedeutet die „Tat“ nach der ersten Namensherleitung soviel wie: Ursprung einer Bewegung. Denn gleichwie die Bewegung in dem von einem anderen Bewegten ein Leiden genannt wird, ebenso heißt der Ursprung der Bewegung, insofern sie von dem einen beginnt und in dem bewegten Ding endet, Tätigkeit oder „Tat“. Sehen wir nun von der Bewegung ab, so besagt alsdann die „Tat“ nichts anderes, als die Beziehung des Ursprungs, welche von einer Ursache oder einem Prinzip platzgreift, mit dem, was von diesem Prinzip stammt. (Primo coniicere potuimus originem alicuius ab alio ex motu: quod enim aliqua res a sua dispositione removetur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio: ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel

principio procedit in id quod est a principio. Summ. th. 1. p. q. 41. a. 1 ad 2. edit Leon.) Vgl. a. a. O. q. 45. a. 3.

3. Damit sind wir jedoch nur bei der ersten Namengebung der „Tat“, nicht bei dem Wesen der „Tat“ selber, in den Kreaturen angekommen. Die „Tat“ der Geschöpfe ist keineswegs eine bloße Beziehung, ein Verhältnis zu einem anderen, sondern bildet eine eigene, von der Beziehung verschiedene Kategorie, wie jedem Logiker bekannt ist. Ferner erscheint die „Tat“ der Kreaturen stets mit einer Bewegung verbunden, so daß von dieser letzteren niemals abgesehen werden kann. Schon aus diesem Grunde allein ist es unbedingt falsch, wenn jemand die „Tat“ in Gott und in den Kreaturen in gleicher Weise, also univok, eindeutig, aussagen will. Die „Tat“ in Gott gehört durchaus nicht in die Kategorie: Tätigkeit, actio, wie in den Geschöpfen, weil ihr die Bewegung fehlt. Darum besteht zwischen der „Tat“ Gottes und jener der Kreaturen keinerlei Eindeutigkeit, sondern nur ein analoges Verhältnis. (Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu. Sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum; et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum: sed actio sua est substantia. Sent. 1. d. 8. q. 4. a. 3 ad 3. — Etiam secundum Avicennam agens divinum non agit per motum. Commentator etiam dicit, quod actio aequivoce dicitur de actione, qua Deus agit, et de actione naturali. Sent. 2. d. 17. q. 1. a. 2 ad 4. — Cum dicitur actio de Deo, et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta.) A. a. O. d. 18. q. 2. a. 2.

4. Was ist also die „Tat“ in den Geschöpfen? worin besteht ihr innerstes Wesen? Wir haben es soeben vernommen. Die „Tat“ bildet etwas, was aus dem tätigen Geschöpfe selber auf Grund einer Bewegung hervorgeht. Sie ist demnach aliquid fluens ab agente, et cum motu. Eine jede „Tat“ der Kreaturen, welcher Art immer, geht aus der Kreatur selber hervor, auch wenn sie keine äußere Wirkung zu ihrem terminus hat, sondern im Geschöpf selber als einzige Wirkung bleibt. (Actio cuiuslibet, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 4. — Actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente. Et tamen constat, actionem esse in agente. a. a. O. q. 8. a. 2. — Similiter utimur nomine processionis ubi est aliqua emanatio

alicuius ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante, et universaliter omnem huiusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio. Quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum . . . alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle et huiusmodi . . . Primum autem operationis genus commune est viventibus et non viventibus; sed secundum operationis genus est proprium viventium. Unde si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in 3. de anima, ubi dicitur quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur in 3. Phys., sed motus qui est actus perfecti: sic proprium videtur esse viventis . . . Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio. Nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, et factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus dicimus quod verbum procedit a dicente, et amor ab amante. A. a. O. q. 10. a. 1.)

5. Wir werden demnach das innere Wesen der „Tat“ in den Kreaturen dahin bestimmen müssen, daß wir sagen, die „Tat“ der Geschöpfe sei jenes der Kreatur innerlich Zufallende, accidens, welches aus der vollkommenen Wirkungskraft derselben hervorgeht und jedesmal mit einer Bewegung verknüpft ist. Das Geschöpf im Zustande dieser Wirkungskraft werden wir noch kennen lernen. Vorläufig möge eine Begriffsbestimmung des Tätigseins, des agere, nach dem englischen Lehrer hier Platz greifen. Nach dem hl. Thomas besteht die Tätigkeit oder die „Tat“ darin, daß die tätige Kreatur das einem anderen mitteilt, wodurch sie selber vollendet oder actu ist. (Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est, quam communicare illud, per quod agens est actu secundum quod est possibile. QQ. disput. de potentia. q. 2. a. 1.) Somit wäre nach der Lehre des hl. Thomas die „Tat“ in den Kreaturen nichts anderes als eine von dem tätigen Geschöpfe, von dem agens, mitgeteilte Vollendung, actus. Das nähere

hierüber wird uns noch später beschäftigen. Im Grunde genommen aber weicht diese Begriffsbestimmung der „Tat“ durch S. Thomas von der oben angezogenen, die „Tat“ sei: aliquid fluens ab agente, et cum motu nicht wesentlich ab. Denn die Mitteilung dessen, wodurch die tätige Kreatur vollendet, actu ist, muß ja auch ein Ausfluß, ein fluere genannt werden. Daß ebenso bei jeder Mitteilung etwas, aliquid mitgeteilt wird, versteht sich offenbar ganz von selber. Endlich ist die Bewegung, wie früher nachgewiesen wurde, bei jeder „Tat“, also auch bei der Mitteilung in den Geschöpfen unerläßlich.

II. Das Prinzip und die Ursache der „Tat“.

6. An einer früheren Stelle, oben n. 2, hörten wir den hl. Thomas sagen, die „Tat“ sei dasjenige, was aus einem Prinzip, oder aus einer Ursache hervorgeht. Weil der englische Lehrer zwischen Prinzip und Ursache sorgfältig unterscheidet, müssen wir etwas näher auf diesen Unterschied eingehen. Prinzip, Anfang nennen wir dasjenige, wovon ein anderes ausgeht. Die Art und Weise des Ausganges kommt dabei zunächst nicht inbetracht. Denn auch im 5. Buche der Metaphysik (cap. 1.) des Aristoteles wird das Prinzip dahin bestimmt, es sei dasjenige, aus dem etwas ist oder erkannt wird. Das Prinzip bezeichnet also nur den Ursprung eines anderen absolut, ohne Rücksicht auf die Art und Weise des Ursprungs. So sagen wir vom Punkt, er bilde den Anfang oder Ausgang der Linie, vom Punkt, wo die Bewegung ihren Anfang nimmt, von der Morgenröte, sie beginne den Tag usw. (Nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso. Summ. th. 1. p. q. 33. a. 1 u. ad 1. — Principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum . . . Invenitur enim aliquod principium, quod non est extra essentiam principiati, sicut punctus a quo fluit linea, . . . sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei. Sent. 1. d. 29. q. 1. a. 1.) Vgl. Sent. 1. d. 12. q. 1. a. 2 ad 1. — Daraus ist ersichtlich, in welchem Sinne das Prinzip, der Anfang von uns aufgefaßt werden muß, um nicht zu irren.

7. Die Ursache dagegen weist auch schon auf die Art und Weise des Ursprungs hin. Denn die Ursache besagt,

daß dasjenige, was einen Ursprung oder Anfang nimmt, wesentlich verschieden und abhängig ist von dem, aus dem es hervorgeht. Eine jede Ursache in der Tat befindet sich entweder außerhalb der Wesenheit des verursachten Dinges, wie die Wirkursache und der Zweck, oder sie bildet einen Teil dieser Wesenheit, wie das Stoffliche und Formelle. Überdies hat eine jede Ursache die Bedeutung eines Prinzips, eines Anfangs des Daseins im verursachten Dinge, weil ja gerade dieses Dasein durch die Ursache erst zustande kommt. (Hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam, et id cuius est causa secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Summ. th. 1. p. q. 33. a. 1 ad 1. — Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum, quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis non competit nomen causae propter duo. Primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati, quod per ipsam constituitur. Sent. 1. d. 29. q. 1. a. 1.) Vgl. QQ. disput. de potentia. q. 10. a. 1 ad 8. — Sent. 3. d. 11. q. 1. a. 1 ad 5. — Contra error. graec. cap. 1.

8. Wie verhält es sich nun mit der „Tat" der Geschöpfe? Hat sie ein Prinzip, oder vielmehr eine Ursache, aus welcher sie hervorgeht? Offenbar weist sie auf eine Ursache, nicht auf ein Prinzip ihres Ursprungs hin. Denn die tätige Kreatur als Wirkursache, causa efficiens, und auch der Zweck, die causa finalis, ist für sie etwas Äußerliches, bestimmt nicht ihr inneres Wesen. Darum bildet die „Tat" eine Wirkung, ist sie ein Effekt der tätigen Kreatur als ihrer Ursache, was mit Bezug auf das Prinzip durchaus nicht immer zutrifft. Infolgedessen unterscheidet sich die „Tat" ganz wesentlich von ihrer Ursache, und ist diese letztere etwas Äußerliches, est extra essentiam rei causati. (Impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscunque alterius creaturae sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum,

sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solum autem Deus est actus purus. Ergo in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Summ. th. 1. p. q. 54. a. 1. — Effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae. Unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia. Et hoc solum in Deo est. Et ideo ipse solus est, qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens. Et ideo oportet, quod proximum principium operationis sit accidens. Sent. 1. d. 3. q. 4. a. 2.) Vgl. QQ. disput. de potentia. q. 10 a. 1 ad 5. — Quodlib. 10. p. 3. a. 1.

9. Die tätige Kreatur bildet also für die „Tat“ eine äußere Ursache, denn sie ist nicht ein wesentlicher Bestandteil, weder ein stofflicher, noch ein formeller, der „Tat“. Das tätige Geschöpf gehört in die Kategorie der Substanz, die „Tat“ in jene des Zufallenden, des Accidens. Zudem verursacht ja die Kreatur als Wirkursache, als causa efficiens, nicht sich selber, also gewiß ein von ihr verschiedenes Ding. Wenn also der hl. Thomas erklärt, die „Tat“ sei nichts anderes als die Mitteilung dessen, wodurch die Kreatur wirklich, actu oder vollendet ist, so kann damit unmöglich gemeint sein, die Kreatur teile seine eigene Vollendung, das numerisch eine Wirklichsein der „Tat“ mit. Dadurch würde sie sich ja selber zerstören, vernichten, weil sie sich in ein Zufallendes, in ein Accidens umändern müßte. Davon kann aber offenbar nie die Rede sein. Folglich verursacht die Kreatur in der „Tat“ nur ein ihr ähnliches, oder spezifisch gleiches Sein. Darum beweist der hl. Thomas, daß die „Tat“ in den Geschöpfen nur ein Zufallendes, ein Accidens sein könne, aus dem Umstande, daß die nächste, unmittelbare Ursache, das principium proximum der „Tat“ nicht die Wesenheit selber der Kreatur, sondern ihre Kraft, die Potenz bildet. Dann aber haben wir ein Zufallendes, aus welchem ein anderes Zufallendes, spezifisch-ähnliches, nicht numerisch-gleiches hervorgeht. Die Kreatur mit ihrer Wesenheit ist also niemals ein Bestandteil, weder ein stofflicher noch formeller, der „Tat“ selbst, sondern etwas Außenstehendes, was ja schon im Wesensbegriff der Wirkursache, als solches liegt. (Apud nos — Latinos — nomen causae significat aliquid in essentia

diversum. Dicimus enim causam, ad quam sequitur aliud. Principium potest dici aliquid, quod non est secundum essentiam distinctum, non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens. QQ. disput. de potentia. q. 10. a. 1 ad 8 et 9.)

10. Noch ein zweites Moment enthält der Begriff und Wesen der Ursache. Nicht allein die Substanz oder Wesenheit der Ursache ist verschieden von dem Wesen der „Tat“, die aus ihr hervorgeht, sondern auch ihr Sein, das Dasein. (Nomen causae importat respectum originis per comparationem ad esse rei, quod a causa procedit. Sent. 3. d. 11. q. 1. a. 1 ad 5.) Diese Lehre des hl. Thomas ist von größter Wichtigkeit. Das Sein der Ursache ist substantielles Sein, das der „Tat“ aber accidentelles. Nun kann offenbar das substantielle Sein nicht zugleich ein accidentelles Sein bilden. Die „Tat“ hat vielmehr ihr eigenes Sein, wie jedes andere Accidens in den Kreaturen. (In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae. Unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit supperadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens. Summ. contra gent. lib. 4. cap. 14.)

11. Wird aber in der Philosophie nicht ausdrücklich gelehrt, daß das Sein des Accidens darin bestehe, daß es sich im Sein der Substanz befinde? Ganz deutlich lehrt der hl. Thomas: esse accidentis est inesse, et dependere, et compositionem facere cum subiecto per consequens. Sent. 1. d. 8. q. 4. a. 3.? Allein das ist nicht eine Begriff- und Wesensbestimmung des Seins der Accidenzen, sondern bezeichnet nur die Art und Weise, wie sie existieren, falls sie wirklich da sind. Die oben ausgesprochene Doktrin bezieht sich auf das Verhältnis des Accidens zu seiner nächsten Ursache, nicht aber auf das Wesen des Daseins selber. Die Art und Weise aber des Existierens kann von einer höheren Ursache vom Sein des Accidens sogar getrennt werden, ohne daß dieses Accidens sein eigenes Dasein etwa verlieren müßte. (Inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi, qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto

ordine accidentis ad causam proximam adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere, quod sit accidens et non insit. Nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi. Sent. 4. d. 12. q. 1. a. 1. qu. 1 ad 1. et 2.) Vgl. Quodlib. 9. q. 3. a. 1 ad 1 et 2.

Aus alle dem ergibt sich mit voller Klarheit, daß die Tat der Kreaturen eine Wirkung, einen Effekt bildet, und somit eine Ursache, nicht ein Prinzip fordert. Ebenso leuchtet der Unterschied zwischen Ursache und Prinzip ein.

III. Der Zustand der Ursache im Augenblick der „Tat".

12. Die Kreaturen bilden im wahren eigentlichsten Sinne die Ursache der von ihnen heraustretenden „Tat". Es fragt sich aber, wann fließt die „Tat" aus dem Geschöpfe heraus? wann ist die Kreatur formell und wirksam die Ursache der „Tat"? Mit einem Worte: in welchem Zustande muß die Ursache sich befinden, damit die „Tat" aus ihr hervorgeht? Die Scholastik antwortet, das Geschöpf muß vollendet, muß in actu sein nach jener Richtung hin, in ordine operandi, aus welcher die „Tat" erfolgt. Die Kreatur muß der Kraft oder Vollkommenheit nach schon die „Tat" in sich enthalten. Also muß die Ursache jene Vollendung aufweisen, daß unmittelbar aus ihr die „Tat" heraustritt, und zwar, wie bereits betont wurde, auf Grund einer Bewegung. (Movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere autem nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid educi in actum, nisi per aliquod ens in actu. Summ. th. 1. p. q. 2. a. 3. — Agens inquantum huiusmodi, est in actu. A. a. O. q. 4. a. 1. — Manifestum est enim, quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius. A. a. O. q. 25. a. 1. — Potentia activa perfectior est quam actus, qui est eius effectus. QQ. de veritate. q. 4. a. 6 ad 3.) Vgl. Summ. th. 1. p. q. 76. a. 1. — 1. 2. q. 79. a. 2. — 3. p. q. 8. a. 5 usw.

13. Die Wahrheit dieser Lehre ergibt sich aus dem Begriff und Wesen der Tätigkeit. Denn tätig sein heißt, einem anderen das mitteilen, wodurch man selber die Vollendung erreicht hat. Agere nihil aliud est quam communicare id, per quod agens est actu: so hat uns

S. Thomas ausdrücklich erklärt. Daraus geht unwiderleglich hervor, daß die Kreatur nur dann wirklich, formell Ursache ist, wenn sie von dem, was sie selber besitzt, von ihrer Vollendung, der „Tat“ mitteilt. Dies aber kann nur in dem Falle geschehen, als die Ursache selber im Besitze jener Vollkommenheit ist. Der Beweis dafür ist nicht schwer zu erbringen.

14. So lange die Kreatur, die zu mancherlei „Taten“ die Anlage, Fähigkeit oder Potenz hat, nicht zu dieser einzelnen „Tat“ bestimmt ist, kann nie die „Tat“ aus ihr heraustreten. Aus einer ganz und gar unbestimmten Ursache wird ewig nie eine durchaus bestimmte Wirkung erfolgen. Nun aber bildet die „Tat“ etwas völlig Bestimmtes. Oder sollte es wirklich eine unbestimmte „Tat“ geben? eine „Tat“ im allgemeinen? Manche Philosophen, eigentlich nichts weniger als Philosophen, behaupten es, indem sie von einer Bewegung „im allgemeinen“ durch Gott das Wort reden. Allein diesem physikalischen und philosophischen Widerspruch vermögen wir nicht beizustimmen. Nein, eine jede „Tat“ welcher Art immer ist etwas in sich Bestimmtes. Dann muß aber auch die Ursache dieser „Tat“ bestimmt sein. Die Fähigkeiten oder Potenzen der Geschöpfe sind jedoch an und für sich nicht zu dieser oder jener einzelnen „Tat“ bestimmt. Folglich müssen sie erst bestimmt werden, damit die „Tat“ aus ihnen hervorgehe. Also müssen diese Potenzen vollendet, in actu gesetzt sein, dann erst erfolgt die „Tat“. (Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est quod est tantum in potentia, non agit quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur. Sent. 1. d. 45. q. 1. a. 3. — Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Et inde est, quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem. Quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque. Et inde est, ut dicit Commentator, quod ab eo, quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinatur. Sent. 2. d. 25. q. 1. a. 1.)

15. Das, wodurch die Fähigkeiten und Potenzen vollendet, in actu gesetzt werden, nennt die Scholastik Form, denn die Form bestimmt, vervollkommnet somit das, was sich wie der Stoff, wie die Potenz verhält. Darum bildet diese Form die unmittelbare Ursache, wodurch die „Tat“

zustande kommt, wie S. Thomas oben mit den Worten lehrt: sed forma, quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur. Auch anderswo bemerkt der Heilige, die Potenz vermöge keine „Tat“ hervorzubringen, wenn sie nicht durch eine Form, wodurch sie in actu gesetzt wird, ihre Vollendung erlangt hat. (Nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi, per quam fit in actu: quia nihil operatur, nisi secundum quod est in actu. Sent. 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2.) Vgl. QQ. disput. de potentia. q. 2. a. 2. — A. a. O. q. 3. a. 6. — Diese Form ist es also, die als causa qua oder principium quo, eine ihr ähnliche Wirkung, die „Tat“ nämlich, hervorbringt. Aus ihr tritt die „Tat“ heraus als ihr unmittelbarer Effekt. Auf Grund dieser Form ist die Kreatur formell Ursache.

16. So ergibt es sich denn, daß jene Vollkommenheit oder Form, welche der Tat das Sein verleiht, in der Ursache als solcher vorhanden sein muß, und zwar als tätige Kraft oder Form. (Quia omne agens agit sibi simile, ideo effectus agentis oportet quod aliquo modo sit in agente. In quibusdam est enim idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem sive analogiam . . . Ex quo patet, quod illud, quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente inquantum huiusmodi, ut virtus activa. Et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus. Sent. 4. q. 1. a. 4. q. 4.) Vgl. Quodlib. 6. q. 2. a. 1.

17. Nun hält es nicht mehr schwer, zu bestimmen, in welchem Zustande sich die Ursache befindet in dem Augenblicke der „Tat“. Die Ursache als solche, von der Scholastik potentia activa oder auch potentia in actu genannt, muß vollkommener sein als die „Tat“, welche aus ihr hervorgeht, weil die „Tat“ eine Wirkung dieser Ursache ist. (Potentia activa perfectior est quam actus, qui est eius effectus. QQ. disput. de veritate. q. 4. a. 6 ad 3.) Vgl. Summ. th. 1. p. q. 95. a. 1. — A. a. O. 1. 2. q. 112. a. 1. A. a. O. 2. 2. q. 148. a. 3 ad 2. Diese Vollkommenheit aber kommt der Ursache zu durch eine mitgeteilte Form. Im Augenblick, wo die Kreatur, beziehungsweise eine ihrer Fähigkeiten oder Potenzen diese Form empfängt, geht die „Tat“ aus ihr hervor. Es gehört nichts

Weiteres mehr dazu. (In eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam: sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Summ. th. 1. 2. q. 113. a. 7 ad 4. — Omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu. Unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius. Et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum. Sent. 3. d. 33. q. 1. a. 2. qu. 2.) Anders verhält sich die Sache, wenn die Kreatur bloß die Fähigkeit, die Potenz zur „Tat“ aufweist. So lange sie sich nur in diesem Zustand befindet, wird und kann die „Tat“ nicht herausfließen. (Inter causas in actu et causas in potentia est ista differentia, quod causae operantes in actu simul sunt, et non sunt cum eis, quorum causae sunt in actu; ita tamen ut accipiantur causae singulares id est propriae: sicut hic medicans simul est, et non est cum hoc qui fit sanus, et hic aedificans cum hoc, quod aedificatur ... Si accipiamus aedificantem hoc aedificium, et hoc aedificium secundum quod est in aedificari, necesse est, quod posito uno, ponatur et alterum, et remoto uno, removeatur et alterum. S. Th. in Phys. II. VI. XI. 9 ed Leon.)

IV. Das Früher und Später der „Tat“.

18. Die Ursache muß durch eine Form vollendet sein, damit die Tat aus ihr wirklich heraustrete. Was haben wir nun unter dieser Form zu verstehen. Nichts anderes als die „Tat“ selber, sagen uns einige Autoren? Die Bestimmung, wodurch eine bestimmte „Tat“ aus einer bestimmten Ursache herausfließt, erfolgt bezüglich der Ursache formell durch die „Tat“. So lehrt unter anderen Autoren P. Frins S. J. in seinem Werke gegen P. Dummermuth. Dieser Autor schreibt: die „Tat“ des kreatürlichen Tätigen ist dessen formelle Überführung oder dessen Herausführung aus der Fähigkeit, aus der Potenz in den Akt, in die Wirklichkeit.“ (Actio autem agentis creati est eius formalis traductio vel eductio de potentia in actum. De Cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera. Paris 1892. pag. 84.) Anderswo heißt es: „Es ist evident, daß es keines Dinges bedarf, wodurch der Wille früher zu einem, ich weiß nicht wieso Gegenstand

in sich und identisch affiziert und bestimmt werden müßte, damit er dann, der Natur nach später, zu einer bestimmten Tat des Willens schreite; sondern durch die Setzung dieser oder jener Tat des Wollens, oder durch dessen Hinderung bestimmt der Wille sich selber. Aus diesem Grunde, und keinem anderen gebraucht er seine Freiheit im Tätigsein. Das genügt zur Erklärung wie der Wille, der vorher in sich unbestimmt ist zu einer Tat, nichts destoweniger durch seine Tat sich selber bestimmen könne.“ (Hinc evidenter patet, nihil opus esse, voluntatem prius ad certum obiectum nescio quomodo affici et determinari in sese et identice, ut deinceps — natura posterius — in actionem et actum determinatum volendi procedat, imo ipsa positione huius vel illius actus volitionis, vel eius cohibitione voluntas se determinat, et hac ratione, non alia, sua in agendo libertate utitur. Atque haec quidem ad obiectionem factam sufficiant, sicut etiam ad explicandum, quomodo voluntas in se ad agendum antecedenter indeterminata, nihilominus sese sua actione determinare ipsa possit. l. c. pag. 110.)

19. Dieselbe Ansicht vertritt ein anderer Autor, P. Tilmann Pesch S. J., wo er von den Vermögen, also Potenzen der Naturdinge spricht. Wir lesen da: „Sie — die aristotelische Lehre — faßt die Kräfte weder als für sich bestehende Dinge, noch als bloße Bewegungszustände oder leere Raumbeziehungen auf, sondern als Beschaffenheiten oder Qualitäten, als wirklich positive Eigenschaften oder Vermögen der Naturkörper, insofern dieselben, von irgend woher in Tätigkeit versetzt, wirklich imstande seien, irgend einen Effekt hervorzubringen. Zu dieser Auffassung wurde man durch die Beobachtung hingeleitet, daß die Dinge oftmals in aktueller Tätigkeit begriffen sind, von der sie auch ablassen, und zwar mit der bleibenden Befähigung, je nach Umständen wieder in den aktuell produzierenden Tätigkeitszustand überzutreten. Da ist also unbedingt in dem Dinge eine Fähigkeit vorauszusetzen, welche bald ruht, bald in irgend einem Grade je nach ihrem Charakter in eine bestimmte Wirksamkeit tritt. Eine bloße Möglichkeit ist das Vermögen nicht, denn Möglichkeiten bewirken nichts; wir müssen also in dem Vermögen ein wirkliches Etwas erblicken. Es ist aber auch nicht eine wirkliche Tätigkeit — Wirksamkeit —, denn diese geht erst aus ihm hervor; es ist vielmehr der nächste Grund einer

Wirksamkeit. Das Vermögen ist ein unfertiges Etwas, was in der hinzutretenden Wirksamkeit die ihm entsprechende Vollendung und Bestimmung erreicht, was also zum vollen aktuellen Wirken in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Materie zu dem durch Hinzutritt der Form vollendeten Naturwesen. Hiermit soll aber nicht gesagt sein, daß das Vermögen sich zu einer Wirksamkeit als stoffliche Ursache verhielte. Denn der Übergang des Vermögens zur Tätigkeit wird von dem Vermögen selbst bewerkstelligt — freilich unter dem Einflusse irgend eines auf dasselbe einwirkenden Objektes. Und darum besitzt das Vermögen den Charakter einer Wirkursache.“ Die großen Welträtsel. 2. Aufl. I. B. S. 608.

20. Im Grunde genommen nicht verschieden ist die Anschauung des Würzburger Apologeten, Professor Dr. Schell, über den wir im früheren Artikel, S. 451, gesprochen haben. Denn auch dieser Autor läßt das Sein des tätigen Dinges durch dessen „Tat“ selber gewirkt werden. Sogar in Gott ist dessen Sein durch die Geistes- und Willenstat. Allerdings behauptet dieser Autor, in Gott sei die „Tat“ nicht früher, auch nicht begrifflich, als das Sein, und umgekehrt. Wiefern diese Ansicht haltbar ist, werden wir nun zu untersuchen haben. Darum wurde oben die Überschrift gewählt: das Früher und Später der „Tat“.

21. Die Lehre, welche die drei genannten Autoren verteidigen, ist ein wahres Kunststück eines Freiherrn von Münchhausen. Darum lohnt es sich der Mühe, dasselbe genauer anzusehen. Es besagt nämlich, daß die „Tat“ früher als die Ursache sei, aus welcher die „Tat“ hervorgeht. In Wahrheit ein Unikum, wenn wir bedenken, daß die „Tat“ eine Wirkung, ein Effekt der Ursache, der potentia in actu, also der Ursache im formellen Sinn ist. Nein, die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Und dies umsomehr, als die „Tat“ der Geschöpfe nur durch eine Bewegung zustande kommt. Gerade diese Bewegung bildet den Grund, daß die Ursache, die potentia in actu, früher sein muß, wenigstens der Natur nach, als die „Tat“. (Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu: quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus, qui exeat de potentia in actum. Summ. th. 1. p. q. 42. a. 2 ad 1. — Causa efficiens, quae agit

per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. A. a. O. q. 46. a. 2. ad 1.)

22. Die Philosophie bekennt sich ausnahmslos, wenn es überhaupt Philosophie ist, zu dem Grundsatz: zuerst sein, dann eine „Tat" vollbringen. (Esse est prius quam agere natura, non tempore de necessitate. Sent. 3. d. 18. q. 1. a. 3 ad 1. — Non enim semper necessarium est, ut causa praecedat causatum tempore, sed quandoque sufficit quod praecedat natura. A. a. O. ad 3.) Überhaupt ist es für sie eine ausgemachte Sache, daß eine jede Ursache, welcher Art immer, der Natur nach früher ist, als die Wirkung. (In quolibet genere causae causa naturaliter est prior causato. Quaest. disput de veritate. q. 28. a. 7.) Namentlich aber ist dies der Fall mit Bezug auf die Wirkursache, die causa efficiens. (Illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis . . . Formae introductio est prior naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis. Et ex hoc patet secundum praedicta, quod ordine naturae est simpliciter prior.) A. a. O. — Die Wirkursache kann also niemals der Natur nach später sein. (Causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis. Summ. th. 3. p. q. 62. a. 6.) Denn von der Ursache hängt die „Tat" als Wirkung ab, nicht aber umgekehrt die Ursache von der Wirkung. (Causae autem dicuntur ex quibus aliqua dependent secundum suum esse, vel fieri. Unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in re, ex quibus non componitur res primo, possunt dici causae. Phys. I. I. 5 ed. Leon.)

23. Daß die Ursache wenigstens der Natur nach früher sein müsse als die „Tat", ergibt sich ja schon aus dem innersten Wesen der „Tat" selber. Die „Tat" nämlich ist der Akt, eine Form, welche vom Tätigen auf ein anderes Ding übergeht. (Actio est actus ab agente in aliud. Phys. III. v. 15.) Ein jedes Ding wird benannt vom Akt, welcher das Prinzip der „Tat" und den terminus des Leidens ausmacht. (Unumquodque enim denominatur ab actu, qui est principium actionis et terminus passionis. Phys. II. II. 7.) Diesen Akt des Tätigen nennen wir Form, Vollendung, Wirklichkeit, nicht aber „Tat". Ebensowenig

kann die „Tat“ Prinzip der „Tat“, also ihrer selbst sein. Folglich muß es ein anderes Prinzip der „Tat“ geben, und dieses Prinzip ist naturgemäß früher. Ferner liegt es im Begriff und Wesen der „Tat“, daß sie vom tätigen Wesen ausgehe, und demselben als ihrem Substrat inhäriere. (Alio modo potest actio significari per modum actionis, ut scilicet est egrediens a substantia et inhaerens ei ut subjecto. Peri Herm. I. V. 5. 8.) Wie kann aber die „Tat“ von der Substanz ausgehen und derselben inhärieren, wenn diese letztere der Natur nach später ist? Eine jede Ursache ist naturgemäß früher als die Wirkung. (Omnis causa est naturaliter prior et notior suo effectu. Poster. Analyt. I. IV. 15. ed. Leon.) Denn sie selber führt ihre „Tat“ aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Daher muß sie selber bereits Wirklichkeit besitzen. (Oportet aliquid in actum reduci per id quod est actu. Gener. et corrupt. I. XIV. 2. ed. Leon.)

24. Immer und immer wieder hören wir von der Scholastik den Grundsatz, daß die Form die Ursache und das Prinzip aller Bewegung bilde, weil ein jedes Tätige gemäß seiner Form bewege. Denn jedes Tätige setze eine „Tat“, insofern es selber Wirklichkeit habe, in actu sei. (Formae sunt causae et principia motuum, cum omne agens moveat secundum formam. Omne enim agens agit in quantum est actu. Phys. III. IV. 6.) Ebenso befinde sich ein jedes Ding in actu durch eine Form. (Omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus; unum quodque enim intantum est actu, inquantum habet formam (Phys. I. XV. 7). Cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius; esse eius quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens. Et quia omne, quod est in potentia reducitur in actum per id, quod est ens actu: ex hoc necesse est, esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem, qui reducit materiam de potentia in actum. A. a. O. II. X. 15.) Also stets weist uns die Scholastik auf die Form hin, durch welche die Potenz, das Vermögen des Geschöpfes in actu ist, weil gerade diese Form das Prinzip, die Ursache der „Tat“ bildet. (Omne passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi ... Unumquodque autem agit secundum exigentiam

suae formae, quae est principium agendi, et regula operis. Sent. 3. d. 27. q. 1. a. 1.)

25. Aus alle dem geht zur Evidenz hervor, daß es ein heller Widerspruch ist, zu sagen, die „Tat“ sei der Natur nach früher als ihre Ursache, die Ursache werde als solche durch ihre eigene „Tat“ formell konstituiert. Nein, die Ursache als Ursache wird durch eine Form konstituiert. Und zwar muß diese Konstituierung durch die Form zum mindesten der Natur nach früher stattfinden, als die „Tat“ aus der Ursache heraustritt. Geschieht diese Vervollkommnung der Potenz in der Kreatur nicht wenigstens in der genannten Weise früher, so ist jede „Tat“ einfach unmöglich, weil sich kein Substrat vorfindet, aus welchem sie als Wirkung, als Effekt hervorgehen könnte. Aus einer bloßen Anlage oder Fähigkeit kann sie nicht herausfließen. Haben wir oben n. 17 vom hl. Thomas gehört, Ursache und Wirkung seien zugleich, so wird damit das naturgemäße Früher der Ursache nicht in Frage gestellt. Denn dieses zugleich bezieht sich nur auf die Folgerung in dem Sinne, daß die „Tat“ hervorgeht, sobald die Ursache in actu ist. Ob dies der Zeit nach früher oder später, ebenso der Natur nach früher oder später geschieht, kommt dabei nicht inbetracht. (Dicit ergo primo — Aristoteles — quod de causa et causato potest aliquis dubitare, utrum, quando est unum, sit et aliud. Quae quidem quaestio non est intelligenda quantum ad simultatem temporis, sed quantum ad simultatem consecutionis, utpote si posito uno consequatur aliud, vel simul tempore, vel prius, vel post. Posterior. Anylat. II. XVIII. 2. ff.) Daß dieses der Sinn der oben angezogenen Stelle des englischen Lehrers sei, sagt uns der Heilige selbst gerade im weiteren Texte. Es heißt dort: Unde habetur, quod sicut agentia inferiora, quae sunt causae rerum quantum ad suum fieri, oportet simul esse cum iis quae fiunt, quandiu fiunt; ita agens divinum, quod est causa existendi in actu, simul est cum esse rei in actu. Unde subtracta divina actione a rebus, res in nihilum deciderent, sicut remota praesentia solis lumen in aere deficeret. Nun wird aber doch hoffentlich kein vernünftiger Mensch behaupten, Gott sei zugleich, also nicht einmal der Natur nach früher als die Kreatur. Der englische Lehrer läßt uns, das glauben wir aus dem Vorausgehenden nachgewiesen zu haben, nicht im geringsten Zweifel darüber,

daß die Scholastik im Anschluß an Aristoteles immer und überall das früher der Ursache festgehalten und verteidigt hat.

V. Das „Werden“ der Tat in den Kreaturen.

26. Damit die „Tat“ des Geschöpfes zustande komme, muß die Kreatur nach dieser Richtung hin, in ordine operandi, vollkommen sein, sich in actu befinden. Diese Vollendung erhält sie auf Grund einer Form, wodurch sie in actu versetzt wird. Aus dem Geschöpfe in dieser Vollendung, in actu, geht nun die „Tat“ als Wirkung hervor. Allein die Kreatur ist nicht unmittelbar durch ihr eigenes Wesen, durch ihre Substanz tätig, sondern durch verschiedene Vermögen, Fähigkeiten oder Potenzen. Gott allein wirkt durch seine Substanz, diese selber ist seine „Tat“. Anders verhält sich die Sache in den Geschöpfen. Diese haben von Natur aus nur Vermögen, Potenzen, welche allerdings auf eine „Tat“ hingeordnet oder angelegt sind. Darin besteht an und für sich ihr ganzes innere Wesen. (Esse in potentia nihil aliud est, quam ordinari in actum. QQ. disput. de malo. q. 1. a. 2.) Aus ihnen in diesem Zustande kann aber unmöglich eine „Tat“ heraustreten. Dazu genügt die bloße Hinordnung unbedingt nicht. Diese verschiedenen Vermögen oder Potenzen der Kreaturen müssen einen vollkommneren Zustand aufweisen, sie müssen in actu sein. (Omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu. Unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius. Sent. 3. d. 33. q. 1. a. 2. qu. 2.) Folglich müssen alle diese Potenzen der Geschöpfe, damit aus ihnen die „Tat“ herausfließe, vorerst, d. h. wenigstens der Natur nach früher, eine neue Vollkommenheit erhalten, in actu übergeführt werden.

27. Es genügt aber nicht, daß dies bloß einmal geschehe, etwa beim Eintritt des Geschöpfes in diese Welt, nein, diese Überführung aus der Potenz in den Akt, aus dem bloßen Vermögen in die Wirklichkeit muß so oft stattfinden, als die Kreatur verschiedene, individuelle „Taten“ vollbringt. Denn tritt auch die eine „Tat“ in Wirklichkeit aus dieser Potenz in actu heraus, so ist die zweite, folgende „Tat“ in ihr nur der Anlage nach, nicht in der Wirklichkeit, actu erhalten. Folglich erleidet die Potenz vor jeder neuen „Tat“ in sich selbst eine Veränderung,

muß eine neue Vollkommenheit ihr zuteil werden durch Überführung in den Akt. Das liegt ein für allemal in der Natur des Geschöpfes, eben weil es ein Geschöpf ist. (Est duplex agens. Quoddam per necessitatem naturae, et istud determinatur ad actionem per illud, quod est in natura eius. Unde impossibile est, quod incipiat agere, nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum, vel essentiali, vel accidentali. Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est, quod quoddam agit actione media, quae non est essentia ipsius operantis; et in talibus non potest sequi effectus novus, sine actione nova; et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente, prout est exiens de otio in actum, ut in 2°. de anima dicitur. Quoddam vero sine actione media, vel instrumento; et tale agens est Deus. Unde suum velle est sua actio. Sent 2. d. 1. q. 1. a. 5 ad 11.) Die eine „Tat“ ist ja keineswegs individuell und sachlich ein und dasselbe mit der anderen. Da nun die Kreatur zwei oder mehrere numerisch gleiche „Taten“ zugleich nicht vollziehen kann, so bleibt und ist sie bei der Setzung der einen mit Bezug auf die zweite, dritte usw. nur in der Potenz. Denn wäre sie auch mit Bezug auf alle anderen in actu, so müßten auch alle anderen sofort aus ihr heraustreten, da, sobald die Potenz des Geschöpfes die Form hat, also in actu ist, belehrt uns S. Thomas, sofort die Tat aus ihr heraustritt. Vgl. oben n. 17. Die Potenz in actu ist nur der Natur nach früher als die „Tat“. Allein es ist ein Ding der Unmöglichkeit, daß alle individuellen „Taten“ der Kreatur zugleich herausfließen, so daß die Potenzen in actu diesbezüglich nur der Natur nach früher wären. Folglich muß die Potenz des Geschöpfes, die hinsichtlich der einen „Tat“ in actu ist, für die folgenden „Taten“ erst aus dem Zustande der Potenz in den Akt übergeführt, in actu versetzt werden. Also verlangt die Potenz der Kreaturen jedesmal eine Veränderung zum Bessern, eine Vollendung durch eine neue Form bezüglich jeder der nachfolgenden „Taten“. (Si aliquid se habet non eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum. Hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere. Summ. contra gent. lib. 2. cap 34. Omne agens quod de novo incipit

agere movetur de potentia in actum. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 17 ad 12.)

28. Nun drängt sich uns die Frage auf, wer die Vermögen oder Potenzen der Geschöpfe in der soeben genannten Weise vollende, wer sie jedesmal vom Zustande der Potenz in actu versetze? Die Scholastik antwortet: derjenige, welcher bereits vollendet, schon in actu ist. Ihr war der Satz: nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, eine ganz selbstverständliche Wahrheit, die keinen Zweifel zuläßt. Auf diesem Grundsatz beruht der schon von Aristoteles geführte Beweis für die Existenz Gottes. Darum verzichten wir auf weitere Belege dafür. Aber die Frage ist noch immer nicht gelöst. Wer ist dieses ens in actu, das alle Vermögen oder Potenzen der Kreaturen in actu überführt? Die Antwort lautet durchaus verschieden.

29. Die modernen Naturphilosophen, oder wie immer wir sie nennen wollen, sagen, dieses ens in actu seien weiter nichts als die Naturkräfte, also die Vermögen oder Potenzen selber. Es ist die Energie in der Kreatur, durch welche die Potenzen in actu versetzt werden, so daß dann aus ihnen ohne weiteres die „Tat“ heraustritt, eine Bewegung stattfindet.

30. Wir fragen, durch wen wird den Vermögen der Geschöpfe diese Energie mitgeteilt? Besitzen die Naturdinge diese Energie schon von Hause aus, das heißt, zugleich mit ihrem Wesen, warum geht denn aus ihnen nicht die „Tat“, die Bewegung ununterbrochen hervor, und zwar alle „Tat“, deren sie fähig sind, wozu sie die Anlage, das Vermögen, die Potenz haben? In eodem instanti acquiritur forma et incipit actio, erklärt S. Thomas. (Formae naturales statim, ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum. Quod ideo est, quia forma naturalis non se habet, nisi ad unum. Unde statim quod forma ignis est in materia, facit eam moveri sursum. QQ. disput. de anima, a. 18 ad 5.) Die modernen Naturphilosophen entgegnen: ein Hindernis trägt daran die Schuld. Denn solange z. B. der Körper oben am Fallen gehindert wurde, konnte der Drang, mit welchem derselbe und die Erde zueinander hinstrebten, sich nicht anders äußern, als durch Druck und Zug. Diese bestimmte Spannkraft leistete noch keine Bewegungsarbeit, war noch keine wirksam gewordene

Bewegungskraft, war aber doch potentielle Energie, d. h. mögliche Bewegung, und repräsentierte insofern einen bestimmten Arbeitsvorrat. Was nun, wenn der losgelassene Körper den ersten Fuß seines Falls zurückgelegt hat? Alsdann ist bereits ein Teil jener potentiellen Energie, mit der es ihn zur Erde hindrängte, verwendet worden. Die Quantität der Spannkräfte ist nun kleiner; dafür aber ist eine äquivalente Quantität von bewegender Kraft (kinetischer Energie) eingetreten. Wir müssen im Sinne behalten, daß, während man unter kinetischer (aktueller, dynamischer) Energie jene fertige, expedite Arbeitsfähigkeit versteht, welche eine bewegte Masse infolge ihrer Bewegung hat, hingegen potentielle Energie jene Arbeitsfähigkeit bedeutet, welche sich in Wirklichkeit noch nicht betätigen kann, d. h. welche keine Arbeit zu leisten vermag, wenn nicht zuerst noch eine Bedingung erfüllt wird. — Aus P. Tilmann Pesch S. J., Die großen Welträtsel. 2. Aufl. I. B. S. 206.

31. In dieser Theorie befinden sich eigentlich alle Vermögen oder Potenzen in actu. Denn der Drang, der Zug und Druck sind offenbar „Taten“. Und da keine „Tat“ in den Geschöpfen ohne eine Bewegung sich vollzieht, so hat es keinen rechten Sinn, von einer bestimmten Spannkraft zu reden, die noch keine Bewegungsarbeit leistet. Das Heraustreten der „Tat“ aus dem Vermögen, aus der Potenz in actu, ist schon Bewegung. Immerhin aber erweist sich als wertvoll die Unterscheidung der potentiellen Energie, d. h. der möglichen Bewegung, von der kinetischen Energie, als der aktuellen, dynamischen, die eine fertige, expedite Arbeitsfähigkeit bedeutet. Die Scholastik sagt viel klarer und bestimmter: unter potentieller Energie versteht man die Anlage, Fähigkeit oder Potenz eines Körpers zu einer „Tat“, zu einer Bewegung; unter aktueller hingegen dieselbe aber fertige, expedite Potenz, die Potenz in actu. Die potentielle Energie kann sich in Wirklichkeit noch nicht betätigen, weil zuerst noch eine Bedingung erfüllt werden muß, nämlich die Versetzung aus dem Zustande der Potenz in actu. Dann ist diese Potenz oder Energie eine fertige, expedite Arbeitsfähigkeit. Alle Körper oder Naturdinge müssen somit diese fertige, expedite Arbeitsfähigkeit von dem erhalten, welcher dieselbe schon in actu besitzt, der also schon bewegt.

32. Es ist an und für sich richtig, was P. Tilmann Pesch a. a. O. S. 208 schreibt: „Daß alle körperlichen Dinge sich stets ohne Unterlaß in einer gewissen aktuellen Wirksamkeit befinden, ist unleugbar; es kommt dies eben daher, weil die Bedingungen ihrer Tätigkeit ohne Unterlaß gegeben sind. Aus diesem Grunde legte die alte Schule mit Aristoteles allen Naturdingen, auch den Elementen, nicht nur die Wirksamkeit überhaupt, sondern auch eine ununterbrochene Wirksamkeit bei. Die Naturdinge bewirken stets ihren quantitativen Typus, die Beharrung in ihrem Zustande und eine geregelte Mitteilung des Eigenen nach außen. In der Beharrungstätigkeit eines jeden Körpers haben wir die am meisten variable Größe. Je größer der Einfluß ist, welchen der Körper von außen her erleidet, desto mehr Bewegung muß der Körper produzieren, um sich in dem gegebenen Zustande zu erhalten, und je mehr diese Energie gesteigert ist, desto fähiger ist der Körper, auf andere Dinge verändernd einzuwirken. Das ist es, was unsere Physiker ‚Kraft‘ nennen; sie besteht darin, daß der Körper durch Einwirkungen von außen her in den Stand gesetzt ist, in bedeutendem Maße wiederum Einwirkungen nach außen hervorzubringen. Alle Energie oder Arbeitsleistung in der Natur ist also aktuell, wirklich; nur inbezug auf einzelne Klassen von Effekten, welche jetzt nicht eintreten, aber unter veränderten Verhältnissen eintreten könnten, mag man eine potentielle Energie oder bloßen Kraftvorrat nennen.“ . . . Da drang die Philosophie der Vorzeit tiefer ein, indem sie den Unterschied zwischen der Fähigkeit zu wirken überhaupt, der potentia, oder der noch gar nicht wirksam gewordenen Kraft, und der Wirksamkeit, der activitas, der wirksam gewordenen Arbeitskraft ihre Aufmerksamkeit zuwandte. Wo immer nämlich die Denker der alten Schule eine aktuelle Wirksamkeit beobachteten, glaubten sie mit Denknotwendigkeit eine potentielle Fähigkeit, etwas, was wohl wirken, d. h. irgend etwas hervorbringen kann, aber aus sich noch nicht notwendig hervorbringende Tätigkeit ist, voraussetzen zu müssen. Solchergestalt erblicken wir im Innern des Dinges ein mit Fähigkeiten begabtes Sein.“ A. a. O. S. 209.

33. Also auch nach diesem Autor muß der Körper einen Einfluß von außen her erleiden, und je mehr die Energie gesteigert wird, desto fähiger ist der Körper,

auf andere Dinge verändernd einzuwirken. Die Scholastik sagt kurz und bündig: was bewegt wird, muß von einem anderen, also von außen her, bewegt werden. Und je mehr es von dieser Bewegungskraft empfängt, je mehr es in actu übergeführt wird, desto fähiger ist es, verändernd auf andere Dinge einzuwirken, desto energischer ist die „Tat“. (Quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum: sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis ad alterum: sicut intentio coloris, quae est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare. Summ. th. 1. 2. q. 5. a. 6 ad 2. — Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Summ. th. 2. 2. q. 23. a. 2. — In omnibus agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis, calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum. Summ. th. 1. p. q. 25. a. 2.) — Die Scholastik kommt somit in dieser Beziehung mit den modernen Physikern vollkommen überein. Den modernen Pkysikern besteht die „Kraft“ darin, daß der Körper durch die Einwirkungen von außen her in den Stand gesetzt ist, also in actu, in bedeutendem Maße wiederum Einwirkungen nach außen hervorzubringen. Ganz dieselbe Ansicht teilt die Scholastik. Denn gerade diese Einwirkung nach außen, die „Tat“ gibt Zeugnis davon, inwieweit die „Kraft“, also die Potenz in den Stand gesetzt, in actu ist. (Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu . . . Corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Summ. th. 1. p. q. 25 a. 2 ad 2 et 3.) Aus alle dem folgt demnach mit voller Klarheit, daß die Fähigkeiten, Vermögen, Potenzen, oder wie wir sie nennen wollen, für sich nicht genügen, um eine „Tat“ zu vollziehen. Dazu bedarf es noch einer Einwirkung von außen auf die Kraft. Die Kraft selber muß erst in den Stand gesetzt werden durch diese Einwirkung von außen, und sie muß dadurch in actu sein. Die Geschöpfe haben somit

von Natur aus und von sich nur potentielle Energie, keine aktuelle. Davon machen auch die Naturdinge keine Ausnahme. Aktuelle Energie erhalten sie erst durch eine Einwirkung von außen, durch eine Form, auf Grund dieser Einwirkung von außen, die ihnen mitgeteilt wurde durch eben diese Einwirkung.

34. Weniger gefällt uns die Schlußbemerkung des P. Tilmann Pesch. Dieser Autor verwechselt die actualitas mit der activitas. Die wirksam gewordene Arbeitskraft im Sinne des Verfassers wäre eigentlich die Wirksamkeit, activitas, also die „Tat". Die potentia ist ihm die noch gar nicht wirksam gewordene Kraft, die activitas dagegen die Wirksamkeit, die wirksam gewordene Arbeitskraft. Ja, sind denn Wirksamkeit und wirksam gewordene Arbeitskraft ein und dasselbe? Durchaus nicht; denn die Wirksamkeit ist die „Tat", demnach der Effekt der wirksam gewordenen Arbeitskraft. Die Arbeitskraft selber ist die Wirksamkeit entschieden nicht. Höchstens könnte man sagen, die Wirksamkeit sei das Hervorgebrachtwerden der „Tat", das Vollzogenwerden der „Tat" durch die wirksam gewordene Arbeitskraft. Aus dieser ganz und gar unrichtigen Auffassung des Verfassers entspringt noch eine zweite falsche Ansicht. Die Denker der alten Schule, meint der Autor, glaubten mit Denknotwendigkeit der aktuellen Wirksamkeit eine potentielle Fähigkeit voraussetzen zu müssen, d. h. etwas, was wohl wirken, nämlich etwas hervorbringen kann, aber aus sich noch nicht notwendig hervorbringende Tätigkeit ist. Dieser Satz ist und bleibt ein für allemal unverständlich. Ist denn unser Verfasser der Ansicht, die Denker der alten Schule hätten je in ihrem Leben geglaubt, die potentielle Fähigkeit könne einmal, sei es aus sich, sei es nicht aus sich, eine notwendig hervorbringende Tätigkeit sein? Wer in der Welt kann sich je denken, daß die Potenz, die Fähigkeit, „Tat" werde, die Ursache Wirkung sei? Was soll das eigentlich heißen: „Die potentielle Fähigkeit ist aus sich noch nicht notwendig hervorbringende „Tätigkeit"? Das verstehe, wer es vermag. Würde der Satz lauten: Die potentielle Fähigkeit ist noch nicht aus sich notwendig eine Tätigkeit hervorbringende Fähigkeit, also eine potentia in actu, dann würde der Verfasser mit den „Denkern der alten Schule" übereinstimmen. Allein unser Autor unterstreicht in seinem Satze

das Wort ist, nämlich die potentielle Fähigkeit ist aus sich noch nicht notwendig hervorbringende Tätigkeit. Dieser Satz ist ein Widerspruch, auch nach der Ansicht der „Denker der alten Schule“, und zwar gerade mit „Denknotwendigkeit“. Wir wollen indessen annehmen, daß es von seiten des Autors nur eine verfehlte Satzkonstruktion ist, und das unglücklich unterstrichene ist einem andern Wort Platz machen sollte. Doch genug. Unsere Untersuchung hat ergeben, daß die Vermögen, Kräfte, Potenzen der Körper, der Naturdinge, von außen her bestimmt, aus der Potenz in actu übergeführt werden müssen, damit eine „Tat“, eine Bewegung aus ihnen wirklich hervorgehe. Die Vermögen, Potenzen für sich allein reichen dazu nicht aus, denn es sind nur potentielle Kräfte.

35. Neben den Naturdingen oder Körpern finden sich in der Welt noch andere Geschöpfe, die lebenden, zumal aber die vernünftigen. Wie verhält es sich nun mit diesen, besonders den letzteren? Befinden sich bei den mit Vernunft begabten Kreaturen die Vermögen, Potenzen schon von Natur aus und durch sich selber in actu? Oder bedürfen auch sie einer Einwirkung von außen her? Wir behaupten das Letztere. So gut wie der Körper durch Einwirkung von außen her in den Stand gesetzt werden muß, um wiederum Einwirkungen nach außen hervorzubringen, ebenso hat das vernünftige Geschöpf diese Einwirkung von außen her nötig, um Einwirkungen, um „Taten“ nach außen hervorzubringen, damit „Taten“ aus ihm heraustreten. Das Gegenteil lehren viele Autoren, zumal der letzten Jahrhunderte. Mit welchem Recht und welcher Begründung, soll nun in der nachfolgenden Abhandlung dargetan werden. Unter anderen ist P. Frins S. J. mit einem ganzen Buch gegen unsere These aufgetreten. Hören wir nun dessen Beweisführung. Erster Beweis. Der Wille ist unter gewissen Voraussetzungen aus sich eine Energie, oder aktive Potenz, daher befähigt, zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder jenes Gut zu wollen. (Unde consentiunt, voluntatem esse energiam vel virtutem activam ex se suppositis supponendis idoneam ad volendum et non volendum, ad hoc bonum aut illud bonum volendum. A. a. O. pag. 16.) — An einer anderen Stelle sagt uns dieser Autor allerdings das gerade Gegenteil. Doch an derlei Sonderbarkeiten müssen wir uns bei modernen Schriftstellern, so weit es möglich ist, in aller Ruhe

gewöhnen. Die Angelegenheit ist nämlich folgende: Einige Autoren nennen Gott und die Kreaturen Teilursachen, die sich gegenseitig ergänzen, um einen und denselben Effekt, die „Tat“ hervorzubringen. Unser Autor bemerkt nun sofort, diese Teilursache sei nicht mit Bezug auf den Effekt, die „Tat“ zu verstehen, sondern von seiten der Ursache selber; insofern nämlich die zweite Ursache, also die Kreatur, der Mensch oder Engel, von der ersten Ursache, von Gott, noch eine notwendige Ergänzung seiner Energie erhalten müsse. Diese ganz richtige Anschauung unseres Verfassers wird uns später noch beschäftigen. (Vocarunt quidem Molinistae non nunquam Deum et creaturam causas partiales, sese mutuo integrantes ad eundem effectum producendum; explicantes vero addiderunt, hoc intelligendum esse non ex parte effectus, quam singulae totum attingerent atque producerent, sed ex parte ipsius causae, quatenus causa secunda necessarium suae energiae complementum sibi deposcat a prima causa. A. a. O. pag. 33.) — Aber gerade drei Seiten später ist der Wille doch wiederum eine aktive Potenz, also potentia in actu. Respondent Molinistae, videri etiam hanc particularem rationem vi probandi carere; niti enim eam falso conceptu voluntatis, ut haec potentia activa et liberum arbitrium est. A. a. O. pag. 35. Seite 108 steht indessen abermals das gerade Gegenteil. Unser Autor sagt dasselbst: „Der Vergleich zwischen Gott und der Kreatur führt uns dahin, daß wir bekennen müssen, Gott will zwar frei viele von ihm verschiedene Dinge auf Grund derselben Realität und Aktualität, wodurch er selber ist, und wodurch er auch dieselben Dinge hätte nicht wollen, oder andere wollen können; die Kreatur hingegen vermag durchaus nicht zu wollen, was sie früher nicht wollte, sie ist nicht imstande, sich selbst zu bestimmen, das zu umfassen, was sie früher nicht umfaßt hat, ohne eine neue Aktualität, und ohne ontologische und physische Änderung. (Unde haec comparatio potius ad hoc ducit, ut dicere oporteat, Deum quidem libere velle a se diversa eadem realitate et actualitate, qua ipse est, et qua nolle etiam ea potuisset, aut alia diversa velle; creaturam vero sine nova aliqua actualitate et sine ontologica et physica mutatione non posse ullo modo velle aliquid, quod antea non voluerit, nec sese determinare ad amplectendum aliquid,

quod antea non sit amplexa. A. a. O. pag. 108. 109.) Einige Zeilen später ist dies alles wiederum gar nicht wahr; sondern der Wille selbst bestimmt sich unmittelbar zu einer bestimmten „Tat" oder kann sich dazu bestimmen, obgleich er vorher in sich unbestimmt war. (Scilicet potest voluntas — se ipsam ad actum determinatum eliciendum immediate determinare, seu potest determinatum actum immediate, quamquam antecedenter in se indeterminata est, elicere. A. a. O. pag. 109.) Ferner hören wir auf S. 131, daß der Wille die größte Spontaneität und vitale Energie besitzt.

36. Es muß also die Frage beantwortet werden: sind die Vermögen oder Potenzen der vernünftigen Geschöpfe aus sich und ihrer Natur nach passive, oder aktive Potenzen, potentiae in actu? Sie sind passive Potenzen auf Grund ihrer Natur und Wesenheit. Daher sind sie allerdings zu einer „Tat" hingeordnet, was übrigens im Begriff und Wesen der Potenz liegt, aber aus ihnen geht, sowie sie von Natur und Wesenheit sind, in Wirklichkeit keinerlei „Tat" als Wirkung hervor. Die Scholastik hat die Vermögen überhaupt der Kreaturen nie anders verstanden. „Nach peripatetischer Anschauung", bemerkt P. Tilmann Pesch, a. a. O. S. 609, „bedarf jedes Vermögen, damit es zur Tätigkeit übergehe, einer Anregung, welche natürlich nur von einem bereits aktuell vorfindlichen Wesen ausgehen kann; auf eine solche Anregung hin würde es allerdings aus eigener Beschaffenheit und Neigung die ihm entsprechende Tätigkeit hervorbringen. Diese Veranlagung auf die bestimmte Wirksamkeit wurde conatus oder appetitus genannt, ohne daß man aber damit irgend eine Wirksamkeit hätte bezeichnen wollen. Von diesem conatus der alten Wissenschaft ist der moderne, wie er besonders in der dynamistischen Philosophie vorkommt, wohl zu unterscheiden. Hier will man unter conatus eine aktuelle Strebigkeit, eine Tendenz verstanden wissen, welche immer und überall aus sich wesentlich eine Tätigkeit wäre." — Ebenso richtig bemerkt derselbe P. Tilmann Pesch an einer anderen Stelle: „Den Alten galt es als feststehende Wahrheit, daß in dem, was den einzelnen Naturphänomenen zu allernächst als Ursache zugrunde liegt, zwei Momente zu unterscheiden seien: erstens das einem Dinge innehaftende Vermögen, die Fähigkeit, potentia, irgend etwas hervorzubringen,

was früher nicht war; und zweitens, die den Übergang von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung anhebende Bewegung." A. a. O. S. 191. — Diese Anschauung des Verfassers entspricht durchaus der Wahrheit. Von entscheidender Bedeutung ist das zweite Moment, namentlich in unserer gegenwärtigen Frage, „die den Übergang von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung anhebende Bewegung", der Besitz einer Form, wie wir später sehen werden.

37. Bildet der Wille ein aktives Vermögen seinem innersten Wesen nach, ist er schon von Natur aus eine potentia in actu, dann hat es einfach gar keinen Sinn und Verstand, von einer „anhebenden Bewegung", die den Übergang von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung einer „Tat" bewirkt, je zu sprechen. Mit Bezug auf die potentia in actu gibt es überhaupt keinen „Übergang mehr von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung", folglich kann es in dieser Hinsicht auch keine „anhebende Bewegung" geben. Kein Mensch hat jemals anders gelehrt. Gerade die „anhebende Bewegung, die den Übergang von dem bloßen Vermögen zu der Hervorbringung vermittelt", beweist am evidentesten die „den Alten feststehende Wahrheit", daß die Vermögen oder Potenzen der Kreaturen in sich und von Natur aus passive Vermögen, mit anderen Worten: einfache Vermögen und weiter nichts sind. Könnte der Wille der vernünftigen Geschöpfe nicht eine Ausnahme dabei machen? Warum sollte er das? Denn was ist denn ein Vermögen der Kreatur? Die Fähigkeit, potentia, erklärt uns P. Tilmann Pesch, irgend etwas hervorzubringen, was früher nicht war. Ist nun aber der Wille diese potentia in actu, warum bringt er dann nicht alle seine Taten, die früher nicht waren, zugleich hervor? Wir haben doch früher von dem hl. Thomas den Grundsatz gehört: in eodem instanti acquiritur forma, et incipit actio. Vgl. QQ. disput. de veritate q. 29. a. 8; QQ. disput de anima. a. 18 ad 5. — Gerade hier spricht der englische Lehrer von den geistigen Fähigkeiten der Geschöpfe. Nein, die geistigen Vermögen der vernünftigen Kreaturen sind von Natur aus und in sich Potenzen, Fähigkeiten, Anlagen, das ist alles. Aus diesem Grunde haben die Alten zwei Momente unterschieden: das dem Dinge innehaftende Vermögen, die Fähigkeit, potentia, irgend etwas hervorzubringen, und die den

Übergang von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung anhebende Bewegung. Eine ganz andere Bewegung ist den Alten das Heraustreten der „Tat“ aus dem aktiven Vermögen, aus der potentia in actu. Diese darf durchaus nicht verwechselt werden mit dem Übergang der Potenz in actu.

38. P. Frins ist sich selber seiner These, daß der Wille aus sich selber eine Energie, eine aktive Potenz, potentia in actu sei, durchaus nicht sicher. Er muß sie vielmehr mit allen erdenklichen Klauseln versehen. Bald hören wir von „suppositis supponendis“ reden, a. a. O. pag. 16; dann wiederum von einem agens creatum, „ceteroquin ad agendum expeditum“ a. a. O. pag. 75; weiter lesen wir: „creaturae ad agendum expeditae“ a. a. O. pag. 76; ferner sagt uns der Verfasser: elicere autem voluntas in „actu primo intrinsecus et extrinsecus complete constituta“ determinatum actum potest, a. a. O. pag. 131, und so geht es dann weiter durch das ganze Buch. Aber das eine sagt uns der Autor nie, was mit allen diesen Ausdrücken eigentlich gemeint sei. Der Wille als bloßes Vermögen ist keine potentia: „ceteroquin expedita“, ist nicht: „in actu primo intrinsecus et extrinsecus complete constituta.“ Wodurch wird aber dann der Wille eine solche Potenz mit den genannten Eigenschaften? Offenbar durch das, was man nach dem eigenen Geständnisse des Verfassers zugeben muß, nämlich: creaturam vero sine nova aliqua actualitate, et sine ontologica et physica mutatione non posse ullo modo velle aliquid, quod antea non voluerit, nec sese determinare ad amplectendum aliquid, quod antea non sit amplexa. Damit ist dem Willen als einer potentia activa oder in actu durch unseren Autor selber das Leichenbegängnis veranstaltet, und der Grabstein sofort gesetzt worden.

39. Und in der Tat stellt P. Frins selber eine andere These auf, wodurch die Einwirkung von außen her auf den Willen in der ihm durchaus nicht zusagenden Art für ihn ganz und gar überflüssig wird. Zweiter Beweis: Der Wille der vernünftigen Geschöpfe wird durch den Gegenstand verändert, bestimmt, und damit aus dem Vermögen, aus der Potenz in actu versetzt. Wie dies? Sehr einfach. Der Wille hat von Natur aus die natürliche Bestimmung zum Gut „im allgemeinen“. Auf Grund oder in Kraft dieser natürlichen Bestimmung kann nun der Wille unmittelbar und durch sich, ohne eine neue

durch einen anderen verursachte Bestimmung diese oder jene „Tat“ des Willens setzen, oder auch nicht setzen. Notwendig ist nur, daß ihm, eigentlich dem ganzen Substrat, irgend ein Gegenstand als ein Gut hinreichend hingestellt wird. (Virtute naturalis determinationis ad omne bonum in communi, quam profecto voluntas naturaliter habet, posse voluntatem immediate et per se, sine nova determinatione per alium facta, modo aliquod obiectum bonum sibi, vel potius subiecto, cuius voluntas vitale instrumentum est, sufficienter propositum sit, hanc vel illam volitionem aut reapse elicere, aut etiam non elicere. A. a. O. pag. 36.) Ähnlich beweist der Autor seine These auf S. 110 usw.

40. Wir müssen vorerst fragen, was für eine natürliche Bestimmung zum Gut „im allgemeinen“ der Wille besitzt? Selbstverständlich keine andere, als die eines bloßen Vermögens, einer Fähigkeit oder Potenz. Und noch dazu ist dieses Verhältnis des Willens ein rein objektives, den Gegenstand betreffendes. Es ist demnach ein ziemlich großer Irrtum, wenn gesagt wird, die natürliche Bestimmung des Willens zum Gut „im allgemeinen“ zugleich mit dem Gegenstand reiche hin, um das Vermögen, die bloße Potenz in actu zu versetzen. Denn wie der Wille zum Gut „im allgemeinen“, als seinem eigentümlichen Gegenstande, so ist überhaupt jedes Vermögen, jede Potenz der Kreaturen zu dem ihr entsprechenden Gegenstande hingeordnet oder bestimmt. Diesbezüglich ist gar kein Unterschied wahrzunehmen. Warum fordert nun die Scholastik bei den Naturdingen, wie überhaupt in den Kreaturen, ein Etwas, das durch seine anhebende Bewegung den Übergang von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung verursache? Und dieses Etwas muß erst den Körper in den Stand setzen durch Einwirkungen von außen her, wiederum Einwirkungen nach außen hervorzubringen. Darum ist es durchaus verfehlt, wenn der Autor die natürliche Bestimmung des Willens zum Gut im allgemeinen hier verwerten will. Diese Bestimmung ist weiter gar nichts als der conatus, appetitus der Scholastiker, den wir oben n. 35 kennen gelernt haben, nämlich die Veranlagung auf eine bestimmte Wirksamkeit, auf einen bestimmten Gegenstand. Das ist alles. So lautet auch die Erklärung des P. Tilmann Pesch a. a. O. I. B. S. 610.

41. Untersuchen wir nun diese natürliche Bestimmung

des Willens zum Gut „im allgemeinen“. Bildet sie eine habituelle, also eine bloße Hinordnung, oder eine aktuelle Bestimmung? Der Verfasser antwortet: Es ist eine natürliche und habituelle Tendenz zum Gut „im allgemeinen“. A. a. O. pag. 83. Einverstanden. Allein eine habituelle Bestimmung hat gar keinen Einfluß auf den passiven Zustand des Vermögens, um dasselbe etwa in actu überzuführen, in dieser Weise das Vermögen zu bestimmen. Die Lehre der Scholastik über die verschiedenen habitus wird dem Verfasser ohne Zweifel bekannt sein. Das glauben wir voraussetzen zu dürfen. Nein, die Scholastik redet nicht von einer habituellen Bestimmung, wie auch P. Tilmann Pesch mit Recht bemerkt, sondern von einer „anhebenden Bewegung“, die den Übergang von dem bloßen Vermögen zur wirklichen Hervorbringung vermittelt. Daß nun eine habituelle Bestimmung keine anhebende Bewegung ist, das dürfte hoffentlich jedermann einleuchten. Darum hat der „Beweis“ aus der natürlichen habituellen Bestimmung des Willens zum Gut „im allgemeinen“, herzlich wenig Sinn. Dies umsoweniger, als die genannte Bestimmung, wie bereits oben bemerkt, nur die objektive Seite des Vermögens angeht, nämlich dessen Gegenstand, und durch diesen Gegenstand die Spezifizierung der „Tat“ gemäß einer bestimmten Art. Damit ist aber für die reine Potenz, für das bloße Vermögen nichts gewonnen. Dieses Vermögen verlangt eine neue Aktualität, wie unser Autor S. 109 mit Recht sagt. Es fordert für sich eine ontologische und physische Änderung. Diese indes wird ihm von der natürlichen habituellen Bestimmung zum Gut „im allgemeinen“ in gar keiner Weise geboten. Denn diese Bestimmung besagt nur, falls der Wille in actu ist, muß er das Gut „im allgemeinen“ erstreben, weil seine Natur auf dieses Gut eingerichtet, hingeordnet ist. Daß aber der Wille gerade durch diese natürliche habituelle Bestimmung in actu versetzt werde, das wird der Verfasser nie beweisen können. Wenigstens hat er einen Beweis nicht versucht.

12. Aber sollte denn das vorgestellte Gut keine Wirkung auf den Willen, als bloße Potenz, ausüben? Ohne Frage wirkt das vorgestellte Gut auf den Willen, als Vermögen, ein, aber nicht genügend, um die Überführung aus der bloßen Potenz zur Wirksamkeit zu vollziehen. Der Gegenstand wirkt eben immer und,

hier auf Erden, überall nur die „Tat“ bestimmend, falls sie aus dem Vermögen in actu heraustritt, also objektiv, nicht subjektiv mit Erfolg. Der englische Lehrer spricht sich in dieser Beziehung klar und deutlich aus. (Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus quae est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur. Potest enim aliquis de quocunque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Summ. th. 1. 2. q. 10. a. 2.) Vgl. Summ. th. 1. p. q. 82. a. 1 u. 2. -- Sent. 2. d. 25. a. 2. — QQ. disput. de veritate. q. 22. a. 6. — QQ. disput. de malo q. 6. a. unic. — Peri Hermen. 1. lect. 14. Hier in unserer Frage aber handelt es sich vor allem, ja einzig darum, wer den Willen, der von Natur aus, also in sich, ein reines Vermögen, eine potentia pura ist, aus diesem Zustande in actu versetze, damit dann aus ihm eine „Tat“ herausfließe. Diese Versetzung des Willens in actu vermag aber nach der Versicherung des englischen Lehrers der Gegenstand nicht wirksam hervorzubringen, so lange nicht die vernünftige Kreatur Gott, das höchste Gut, den Gegenstand all unseres Glückes von Angesicht zu Angesicht schaut.

43. Den besten Beweis für diese Wahrheit liefert die Tatsache, daß das vernünftige Geschöpf trotz aller Mahnung, allem Zureden, gegenüber allen Vorstellungen in der Untätigkeit des Willens verharrt. Dies gilt selbst der Mahnung und dem Befehle Gottes gegenüber. Zudem handelt es sich in unserer Frage um die Einwirkung auf den Willen durch eine wirksame Ursache, durch eine causa efficiens, also im subjektiven Sinne. Aber gerade in dieser Beziehung leugnet der englische Lehrer jede Einwirkung durch irgendeine Kreatur. Unter anderen bringt S. Thomas folgenden durchschlagenden Beweis: Verdienst und Mißverdienst haben ihren Grund sozusagen im Willen. Wäre es also möglich, daß irgend eine Kreatur verändernd auf den Willen einwirkte, so könnte jemand durch eine Kreatur auch sündigen oder gerechtfertigt werden, was indes ganz und gar falsch ist, denn niemand wird ein Sünder, als durch sich selber, noch gerechtfertigt, außer durch das Einwirken Gottes und sein eigenes Mittun. Also, schließt der englische Meister, vermag keine Kreatur direkt auf den Willen

einzuwirken, denselben in irgend einer Weise zu neigen. Nur indirekt kann ein Geschöpf in etwa auf den Willen Einfluß nehmen. (Meritum et demeritum in voluntate quodam modo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis iustificari vel peccator effici per aliquam creaturam, quod falsum est, quia nullus fit peccator nisi per seipsum, nec aliquis fit iustus, nisi Deo operante et ipso cooperante. Respondeo dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili: et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem, . . . Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis. Et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualitercunque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura. Quaest. disp. de veritate. q. 22. a.9.)

44. Aus dieser Lehre des hl. Thomas geht unzweideutig hervor, daß nicht allein eine Gewalt, eine jede natürliche Nötigung, necessitas naturalis, sondern überhaupt ein jeder wirksamer Einfluß des Geschöpfes, als einer causa efficiens auf den Willen der vernünftigen Kreaturen in Abrede gestellt erscheint. Es geht also nicht an, zu behaupten, es werde bloß die natürliche Notwendigkeit damit abgewiesen, die bestimmende und verändernde Einwirkung aber zugegeben, weil es ja heiße: „de necessitate“ werde der Wille nicht zu einer „Tat“ bestimmt und wirksam angeregt. Nein, der englische Lehrer bekämpft überhaupt einen jeden wirksamen Einfluß von seiten der Kreaturen auf den Willen. Darum schließt er den vorhin angezogenen Artikel mit den Worten: „sic igitur patet, quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati, eam aliqualiter inducere, non tamen immutare“. Somit bliebe der Wille der vernünftigen Kreaturen immerhin noch in der Ruhe, in der reinen Potenz, in der bloßen Fähigkeit zu einer „Tat“, welcher Gegenstand auch auf ihn einwirkte, solange wir hier auf Erden sind. Vgl. QQ. disp. de verit. q. 22. a. 6.

45. Daran vermag auch das Gut „im allgemeinen“,

nichts zu ändern. Denn das von der höheren Vernunft erkannte Gut, der Gegenstand bewegt überhaupt nicht, erklärt S. Thomas, außer durch die Einzelnerkenntnis. Der Grund davon liegt darin, daß die „Tat“ etwas Einzelnes ausmacht. (Obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Sed bonum apprehensum a ratione universali non movet, nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in 3° de anima, eo quod actus sunt in particularibus. Quaest. disput. de veritate. q. 22. a. 9 ad 6.) Es bedarf nun keines langen Beweises, daß die vernünftigen Kreaturen gar oft Einzelndinge nicht tatsächlich, actu, wollen, also ihnen gegenüber sich im Zustande der „Ruhe“, der reinen Potenz befinden. Das trifft aber auch gar nicht selten zu inbezug auf das Gut „im allgemeinen“, wie S. Thomas treffend bemerkt. (Primum bonum est per se volitum et voluntas per se et naturaliter illud vult. Non tamen semper illud vult in actu. Non enim oportet ea quae sunt naturaliter convenientia animae semper actu in anima esse. Sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur. QQ. disp. de veritate. q. 22. a. 5 ad 11.)

46. Für den hl. Thomas ist es demnach eine ausgemachte Sache, daß der Gegenstand, welcher immer es sei, für das vernünftige Geschöpf außer in dem Zustande der ewigen Seligkeit, durchaus nicht genügt, um den Willen aus der reinen Potenz in den Akt, in jene Vollendung überzuführen, daß dann ohne weiteres die „Tat“ erfolgt. Kein Gegenstand bestimmt in dieser Beziehung den Willen ausreichend, d. h. in wirksamer Art. (Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti. Potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, et non exire . . . Quantum ad primum horum (sc. quantum ad actum) inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti. QQ. disput. de veritate q. 22. a. 6.) Vgl. Summ. th. 1. 2. q. 80. a. 1. — An vielen Stellen, die alle anzuführen hier nicht angängig ist, lesen wir, daß niemals der Gegenstand für sich allein schon imstande sei, den Willen zu verändern. (Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocunque bono, non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Summ. th. 1. p. q. 105. a. 4. — Ex parte quidem obiecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet

appetitum . . . Sed sicut supradictum est, q. 105. a. 4, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem, sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Ibid. q. 106 a. 2. — Secundum quod aliquis est causa ut aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem. Ibid. q. 111. a. 2.)

47. Darum verlangt der englische Lehrer, nebst dem Gegenstande, noch eine Bewegung von einer äußeren Ursache. (Secundum quod voluntas movetur ab obiecto manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo exteriori principio exteriori moveri. Summ. th. 1. 2. q. 9. a. 4.) Mit der Behauptung des P. Frins, daß der Wille durch den Gegenstand verändert, bestimmt, und damit aus dem Vermögen, aus der Potenz in actu versetzt werde durch das Gut „im allgemeinen“, ist es also wiederum nichts. Aber auch P. Tilmann Pesch ist im Irrtum, wenn er glaubt, irgend ein Gegenstand, ein Objekt reiche hin, um zu bewirken, daß das Vermögen sich selber aus dem Zustand der Ruhe in den der Tätigkeit überführe, freilich unter dem Einflusse irgend eines auf dasselbe einwirkenden Objektes. Dieser Einfluß des Objektes ist ein viel zu schwacher, als daß der Übergang des Vermögens zu einer „Tat“ je dadurch bewerkstelligt werden könnte. Non sufficienter movet ist der ständige Ausdruck des engl. Lehrers. Werden nun die Vermögen der vernünftigen Geschöpfe tatsächlich, wie es alle Erfahrung lehrt, oft und oft in den Zustand der Wirksamkeit übergeführt, so kann dies nicht durch den Gegenstand, auch nicht durch das Gut „im allgemeinen“ geschehen, sondern nur durch denjenigen, der keinerlei „ruhendes“ Vermögen hat, sondern immer in actu ist. (In Deo non est potentia passiva, sed potentia activa, quae est ipse actus, quia unumquodque est potens agere, secundum quod est actu. QQ. disput. de veritate. q. 22. a. 6. ad 3.)

48. Noch einen weiteren „Beweis“ führt P. Frins an, daß die Vermögen oder Potenzen der vernünftigen Geschöpfe für sich allein vollständig genügen, um eine „Tat“ zu vollbringen. Es wird nämlich geltend gemacht

und vom hl. Thomas ausdrücklich hervorgehoben, daß aus einem in sich unbestimmten Vermögen niemals eine bestimmte Tat hervorgehen könne. Vgl. Sent. 1. d. 45. q. 1. a. 3. Mit dieser Lehre des Doctor Angelicus ist nun P. Frins nicht einverstanden und er nennt dieselbe „entschieden falsch“, certo falsum inbezug auf die anderen Vermögen der Seele: also erklärt er, auch hinsichtlich des Willens. Und warum? Der Verstand z. B., erklärt unser Autor, wird oft einzig durch den Befehl des Willens, welcher Befehl aber im Verstande nichts der Natur nach der „Tat“ des Verstandes Früheres einprägt oder verändert, zu der Beistimmung über einen Gegenstand bestimmt, obgleich derselbe früher rücksichtlich dieser Zustimmung ganz unbestimmt war. Das trifft im Glaubensakt täglich zu. Was nun aber der Wille mit Bezug auf die übrigen Vermögen, z. B. den Verstand, zuwegebringt, das muß er auch mit sich selber können. Der Wille vermag somit unmittelbar sich selber zu einer bestimmten „Tat“ zu bestimmen, mit anderen Worten: der Wille kann unmittelbar eine bestimmte „Tat“ setzen, wenngleich er vorher in sich unbestimmt war. (Dices: a potentia in se indeterminata non posse procedere actionem determinatam. Ergo etiam voluntas prius in se determinanda est, ut certam et determinatam actionem elicere possit. — Respondetur, antecedens certo falsum esse in aliis animae facultatibus, nec in voluntate esse verum. Etenim quod ad ceteras animae facultates attinet, intellectus v. gr. saepe uno imperio voluntatis, quod nihil in ipso, i. e. in intellectu natura prius ad actionem inprimit vel immutat, immediate ad eliciendum assensum circa certum obiectum determinatur, cum prius ad eliciendum circa illud indeterminatus esset. Hoc in actu fidei divinae quotidie usuvenit. Porro idipsum, quod voluntas circa alias facultates, v. gr. intellectum facere potest, etiam circa seipsam facere potest. Scilicet potest seipsam ad actum determinatum eliciendum immediate determinare, seu potest determinatum actum immediate, quamquam antecedenter in se indeterminata est, elicere. l. c. pag. 109.)

49. Auf diesen „Beweis“ müssen wir antworten, daß derselbe mehr als eine Unmöglichkeit enthält. Zunächst beschäftigt uns der erste Teil dieses „Beweises“, nämlich das Verhältnis des Willens zu den übrigen Vermögen. Und da fragt es sich, ob der Wille dem Verstande nichts

einpräge, denselben nicht verändere, so oft er ihm etwas befiehlt, uno imperio, wie unser Verfasser bemerkt. Teilt der Wille dem Verstande wirklich nichts mit, dann ist der Wille diesbezüglich überhaupt nicht tätig, gibt es also auch kein „imperium“ des Willens, und ebenso bleibt der Verstand „in der Ruhe“, er setzt keinerlei „Tat“ der Zustimmung. Der Verfasser hebt in seiner Behauptung den Begriff und das Wesen einer jeden „Tat“ auf. Die Tätigkeit, lehrt der hl. Thomas, besteht darin, daß das Tätige dasjenige einem anderen mitteilt, wodurch es selber vollendet, in actu, ist: agere nihil aliud est, quam communicare id per quod agens est actu. QQ. disput. de potentia. q. 2. a. 1. — Teilt also in unserem Falle der Wille dem Verstande nichts mit, wie der Autor versichert, so ist der Wille in dieser Beziehung einfach nicht tätig, kann man somit von einem „imperium“ überhaupt nicht reden. Eine „Tat“ ohne Mitteilung erweist sich als ein Ding der Unmöglichkeit, wie die Begriffsbestimmung und das Wesen der „Tat“ besagen.

50. Dazu kommt die Unmöglichkeit eines „Befehls“, eines „imperium“ durch den Willen. Im Begriff und Wesen des Befehls liegt es, daß die vom Willen mitgeteilte Kraft im Verstande vorhanden sei. Der Befehl geht unmittelbar nicht vom Willen, sondern vom Verstande aus. Allein dazu ist notwendig, daß die „Tat“ des Willens der Kraft nach im Verstande sich befinde. (Contingit autem, actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut de usu, et de electione, et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis . . . Cum ergo secundum movens non moveat, nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus. Summ. th. 1. 2. q. 17. a 1.) — Es ist also ganz und gar unrichtig, daß der Wille „uno imperio“ den Verstand zu einer Beistimmung bringe, ohne ihm etwas einzuprägen,

ohne ihn zu verändern. Der Wille teilt ihm vielmehr eine Kraft, eine Form mit.

51. Das beweist auch der Umstand, daß der Wille den Verstand bewegt. Denn eine Bewegung, ohne daß dem Bewegten etwas eingeprägt wird, eine Bewegung, ohne Mitteilung einer Kraft oder Form ist ein für allemal ein unmögliches Unternehmen. (Imperans per imperium suum movet. Sent 4. d. 15. q. 4. a. 1 ad 3. — Movere per modum causae agentis est voluntatis. QQ. disput. de veritate. q. 22. a. 12. Vgl. a. 4. — Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis est. Ipsius enim est movere per modum agentis. Quodlib. 9. q. 5. a. 2.) Wie kann nun der Wille den Verstand bewegen, wie kann er ihn neigen, wenn er ihm nichts einprägt, wenn er ihn nicht verändert? Darum ist es schon von dieser Erwägung allein aus ganz und gar unmöglich, daß der Wille „uno imperio“, d. h. ohne dem Vermögen, welchem er Befehle erteilt, dem Verstand z. B., etwas mitzuteilen, eine Zustimmung abgewinnen können.

52. Noch weit weniger ist diese Möglichkeit für den Willen vorhanden inbezug auf sich selber, wie der Autor im zweiten Teile seines „Beweises“ darzutun versucht. Handelt es sich um die andern Vermögen der Seele, so befindet sich der Wille im Augenblicke, wo er einen Befehl gibt, also ein anderes Vermögen bestimmt, selber in actu, hat er die Form, die Vollendung für die „Tat“ in sich. Der Befehl ist offenbar eine „Tat“ des Willens, und durch diese „Tat“ wird das andere Vermögen bestimmt. Durch diese „Tat“ erhält das andere Vermögen eine Form, die Vollendung für die eigene „Tat“, z. B. der Verstand für seine Zustimmung. Das liegt, wie wir gesehen, im Begriff und Wesen der „Tat“. Allein wie und wodurch soll und kann der Wille sich selber bestimmen, sich selber eine Form, die Vollendung für die eigene „Tat“ geben? Vielleicht durch eine „Tat“? Dann ist er ja schon bestimmt, braucht er sich also nicht erst zu bestimmen. Wenn aber nicht durch eine „Tat“, wie gelangt dann der Wille in den Besitz dieser Form, dieser Vollendung? Hat er sie beständig in sich? Dann wäre er ununterbrochen tätig, niemals ein Vermögen, das „bald ruht“, bald tätig ist, was aller Erfahrung widerspricht. Darüber hilft auch das Gut „im allgemeinen“ nicht hinweg, denn in diesem Falle

müßte das vernünftige Geschöpf jedesmal zuerst das Gut „im allgemeinen" erkennen und wollen, und dann erst das Einzelgut. Allein auch das steht nicht im Einklang mit der Erfahrung. Wir denken gar oft nicht an das Gut „im allgemeinen". Das ist kein aktueller, sondern nur ein habitueller Zustand, in welchem wir uns gar nicht so selten befinden. Der Wille „ruht" bisweilen in jeder Beziehung.

53. Somit bestätigt sich auch hierin der Grundsatz der Scholastik: quidquid movetur, ab alio movetur. Alles was bestimmt wird, muß durch ein anderes bestimmt werden. Mit Recht schreibt darum P. Tilmann Pesch: „Ihrem Begriffe nach setzt die Bewegung zweierlei voraus: ein wirkliches Sein, welches das Vermögen besitzt, die Bewegung zu erzeugen, und ein potentielles, unfertiges Sein, welches etwas werden kann. Wo immer also sich ein Einzelwesen aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt, muß ihm ein anderes Einzelwesen in Wirklichkeit vorangehen, weil die Bewegung nur da möglich ist, wo ihr ein Wirkliches als bewegende Ursache vorangeht. . . . Mag immerhin ein Wesen außer der Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Bewegung erhält, auch noch das Vermögen besitzen, sich selbst eine Bestimmung zu geben, so kann doch dieses Vermögen niemals ganz von selber aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung übergehen. Wie das organische Leben durch Einflüsse von außen geweckt werden muß, so muß auch jede Erkenntnis- oder Begehrungskraft durch den Einfluß irgend eines Gegenstandes zum wirklichen Erkennen oder Begehren bestimmt werden." A. a. O. I. B. S. 617. Der Irrtum dieses Autors besteht darin, daß er meint, der Einfluß des Gegenstandes reiche aus zum wirklichen Erkennen oder Begehren. Der Gegenstand non movet sufficienter efficaciter, erklärt S. Thomas an vielen Stellen seiner Werke. Und so ist es in der Tat.

54. Wer ist aber dann dieses Einzelwesen, welches in Wirklichkeit vorangehen muß, weil die Bewegung nur da möglich ist, wo ihr ein Wirkliches als bewegende Ursache vorangeht? Hören wir die Antwort von P. Tilmann Pesch a. a. O.: „Da jede Bewegung als solche ein Bewegendes voraussetzt, so ist die Bewegung überhaupt nur möglich unter der Voraussetzung eines

Wesens, welches bewegt, ohne selbst der Bewegung zu unterliegen; welches verursacht, ohne selbst verursacht zu sein. Die aktive Bewegung der Verursachung muß in jedem Falle das allererste sein; ohne sie könnte die passive Bewegung oder das Verursachtwerden nicht beginnen. Dieser Folgerung kann man nicht durch die Annahme ausweichen, daß das Bewegte sich gegenseitig bewege. Denn das Bewegende muß immer schon dasjenige sein, was das Bewegte erst wird, mithin kann dasselbe nicht zugleich und in der nämlichen Beziehung bewegend und bewegt sein.“ Damit ist die Ansicht des P. Frins, daß der Wille sich selber bestimmen oder bewegen könne, unmittelbar eine bestimmte „Tat“ zu vollbringen, obgleich er vorher in sich unbestimmt war, ein für allemal abgetan. Das kann einfach nicht der Fall sein.

55. Das Bewegende muß bei einer jeden Bewegung ein Wesen sein, welches bewegt, ohne selbst der Bewegung zu unterliegen; welches verursacht, ohne selbst verursacht zu sein. So urteilt in ganz richtiger Weise P. Tilmann Pesch. Finden wir nun unter allen den Geschöpfen ein solches Wesen? Nein, nicht ein einziges. Dann muß Gott dieses Wesen sein. Und so verhält es sich in der Tat. Denn nicht eine einzige Kreatur, und sei sie auch die vollkommenste, ist unbeweglich weder in ordine entitativo, in ordine essendi, noch in ordine operativo, in ordine operandi. Daher muß eine jede „Tat“ der Kreaturen mit einer Bewegung verbunden sein, muß ein jedes Geschöpf, bevor es seine „Tat“ vollbringt, bewegt werden, eine Form, eine Vollendung in ordine operandi empfangen. Und weil es diese Form erhält, besitzt, darum nennen wir es verändert, bewegt. Die Bewegung selber muß von außen kommen. (Forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente: sicut corpus, quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. QQ. disput. de veritate. q. 22. a. 5 ad 8.) Das Bewegende teilt also dem Bewegten das mit, wodurch es selber in actu, in der Wirklichkeit ist. In der Wirklichkeit aber, immer und überall, in jeder der beiden vorhin genannten Ordnungen befindet sich Gott, und Er ganz allein.' Die Geschöpfe sind zwar oftmals in aktueller Tätigkeit begriffen, von der sie aber auch ablassen, und zwar mit

der bleibenden Befähigung, je nach Umständen wieder in den aktuell produzierenden Tätigkeitszustand überzutreten. Somit ist in einem jeden Dinge unbedingt eine Fähigkeit vorauszusetzen, welche bald, „ruht“, bald in irgend einem Grade je nach ihrem Charakter in eine bestimmte Wirksamkeit tritt. So P. Tilmann Pesch. Daraus ergibt sich die unbedingte Notwendigkeit eines ersten Bewegenden, eines Wesens, welches selber unbewegt ist: die Notwendigkeit Gottes, des einzigen Unbeweglichen.

56. Zugegeben, daß eine Bewegung durch Gott, eine Mitteilung der Form oder Vollendung in ordine operativo sich als unerläßlich herausstellt, kann nicht die Kreatur dabei wenigstens mithelfen, dabei selber tätig sein? Nein, das ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die Mitteilung der Form durch Gott muß vorausgehen. So entscheidet P. Tilmann Pesch, wenn er schreibt: „Die aktive Bewegung oder Verursachung muß in jedem Falle das allererste sein; denn ohne sie könnte die passive Bewegung oder das Verursachtwerden nicht beginnen“ . . . Die Bewegung im passiven Sinn hat ihren Sitz im Stoff. Die Bewegung im aktiven Sinne wird von der Form bestimmt, indem diese zu der im Stoff veranlagten Tätigkeit anregt.“ A. a. O. Also zu allererst ist die aktive Bewegung durch Gott, nämlich die Mitteilung der Form durch Gott, dann kommt die Aufnahme dieser Form von seiten der Kreatur; diese bildet aber keine „Tat“, keine Mittätigkeit des Geschöpfes, andernfalls wäre auch der Stoff tätig, was falsch ist: endlich erfolgt die „Tat“ des Geschöpfes auf Grund der Form, welche aufgenommen wurde. Diese Form bildet das Prinzip, die Ursache der „Tat“, als quo est. (Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est quod illud, quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur. Et ideo in omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam. Sent. 1. d. 45. q. 1. a. 3.) — Nach dem eigenen Geständnis des P. Tilmann Pesch muß also die aktive Bewegung, die Verleihung der Form, in jedem Falle das allererste sein, denn ohne sie könnte die passive Bewegung, die Überführung des „ruhenden“ Vermögens in die Wirklichkeit, in actu, nicht

beginnen. Darum hörten wir vorhin den hl. Thomas sagen: habere talem formam est motum esse. Im Augenblicke, wo das „ruhende“ Vermögen der Kreatur diese Form besitzt, ist es auch schon bewegt, hat es in ordine operandi Wirklichkeit. Jetzt bewegt es dann selber, aber erst jetzt verursacht es seine eigene „Tat“. Vorher war dieses Vermögen nur beweglich, nun ist es aber selbst bewegend tätig. (Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet, et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae. Summ. th. 1. 2. q. 111. a. 2.) — Soviel über das „Werden“ der „Tat“ in den Kreaturen.

VI. Die „Tat“ in Gott.

57. Nachdem wir das „Werden“ der „Tat“ in den Kreaturen untersucht haben, müssen wir auch noch einen Blick werfen auf die „Tat“ in Gott selber. Dazu haben wir aus dem Grunde das Recht und die Pflicht, weil man in neuerer Zeit von einer Ursächlichkeit, von einer Kausalität in Gott selber spricht. Diese Ursächlichkeit soll angeblich darin bestehen, daß die „Tat“, die Geistes- und Willenstat, Gott, also seinem Wesen das Sein verleiht. Gott ist durch, ist kraft seiner Geistes- und Willenstat. Gott besitzt die Fülle der sachlichen Vorzüge durch eigene, ewige selbstmächtige Geistestat. Auch Gott ist die unendliche Vollkommenheit kraft eigener „Tat“. Vgl. dieses Jahrb. B. 18 S. 452 ff.

58. Kann man nun überhaupt von einer Ursächlichkeit zwischen Gottes Wesen und seiner Geistestat reden? Nein, der hl. Thomas warnt ausdrücklich vor dem Gebrauche des Wortes: Ursache, causa in der Anwendung auf die inneren Vorgänge in Gott selber. Des Ausdruckes in der griechischen Sprache kann man sich, nach dem englischen Lehrer, bedienen, aber nicht des lateinischen. (Apud Graecos invenitur de Filio, vel Spiritu Sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu Doctorum. Quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocunque modo pertinens, attribuimus Filio vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem

modum Hilarius dicit: IX. de Trin. n. 54: Donantis auctoritate Pater maior est; sed minor non est filius, cui unum esse donatur. Summ. th. 1. p. q. 33. a. 1 ad 2. — Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus Sancti, non tamen indifferenter dicendum quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus Sanctus; licet etiam hoc modo loquendi Graeci utantur et possit apud sane intelligentes concedi. Tamen ea quae minorationem aliquam importare videntur refugere debemus, ne Filio vel Spiritui Sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum: sicut Hilarius, etsi concedat Patrem esse maiorem Filio propter auctoritatem Origenis, non tamen concedit, quod Filius sit minor Patre, cui est aequale esse donatum a Patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principiati in Filio, licet nomen auctoritatis, vel principii concedatur in Patre. QQ. disput. de potentia q. 10. a. 1 ad 9.)

59. Schon daraus allein geht zur Genüge hervor, daß von einer Ursächlichkeit, von einer Kausalität in Gott bezüglich der inneren Hervorgänge nicht gesprochen werden darf, obgleich es sich hier nur um die Hervorgänge der sachlich unterschiedenen Personen handelt. Selbst in dieser Beziehung ist es nicht statthaft, von einer Ursache oder Verursachung, von einem Verursachtwerden zu reden. Nur das Wort: Prinzip darf in Gebrauch genommen werden. Und warum dies? Weil man Prinzip auch das nennen kann, was nicht gemäß dem Wesen verschieden ist. Das Gegenteil trifft bei der Ursache zu, besonders bei der Wirkursache, der causa efficiens. (Principium potet dici aliquid, quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae, non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens. QQ. disput. de potentia. q. 10. a. 1 ad 9.) Und in der Tat weist die Ursächlichkeit auf eine Wirkung hin, eine jede Wirkung aber ist ihrem Wesen nach von der Ursache verschieden. Die Wirkung besitzt überdies ein anderes Sein als ihre eigene Ursache. (Latini Doctores raro, vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum nomine causae utuntur: tum quia causae apud nos respondet effectus; unde ne cogamur Filium vel Spiritum Sanctum factos dicere, Patrem non dicimus causam eorum: tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam, ad

quam sequitur aliud: tam quia etiam apud gentiles Philosophos nomen causae, dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse eius causata. Unde ne aliquis Filium et Spiritum Sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causae refugimus in divinis. Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causae ex ipso solam originem significantes. Et ideo in divinis personis utuntur nomine causae. Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod, propter proprietatem idiomatis, convenienter in lingua graeca dici potest. QQ. disput. de potentia. q. 10. a. 1 ad 8.)

60. Die Sache steht also schlimm genug, wenn der Herr Würzburger Apologet die Kausalität überhaupt in Gott hineinzutragen versucht. Denn das, was verursacht oder Ursache ist, unterscheidet sich immer dem individuellen Wesen und dem Sein nach sachlich von dem, was verursacht wird, was Wirkung dieser Ursache ist. Und es hat gar wenig Sinn, wenn erklärt wird, „ein Anderes“ bilde allerdings die Ursache, und „ein Anderes“ das Verursachte, dies treffe aber nur dort zu, wo die Ursache sich sachlich von der Wirkung unterscheide, was indessen in Gott nicht der Fall ist. Es hat gar keinen Sinn, sagen wir, denn entweder hält man noch an dem bis jetzt allgemein bekannten Begriff und Wesen der Kausalität fest, und dann unterliegt der sachliche Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem keinerlei Zweifel; oder man versteht unter diesem Worte einen anderen Begriff, ein anderes Wesen, als bisher, dann ergibt sich nicht allein daraus das Stigma der „Neuheit“, sondern auch der direkte Widerspruch mit allem Überlieferten in Philosophie und Theologie. Die Philosophie wenigstens hat bislang unter Ursache immer dasjenige verstanden, von dem ein Anderes im Sein oder Werden abhängig ist. (Causae dicuntur, ex quibus aliqua dependent secundum suum esse, vel fieri. Unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in rebus, ex quibus non componitur res primo, possunt dici causae. Physic. I. I. 5. ed. Leon. Omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae sicut materia et forma. — Omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati, quod per ipsam constituitur. Sent. 1. d. 29. q. 1. a. 1.) Was die Theologie betrifft, so

haben wir bereits ihre Ansicht vernommen. Weil das Sein des Verursachten erst durch die Ursache zustande kommt, constituitur, wie S. Thomas soeben bemerkt hat, deshalb muß von Gott jede Ursächlichkeit ausgeschlossen bleiben. Denn, fährt der englische Lehrer fort, der Vater hat nicht die Bedeutung eines Prinzips mit Bezug auf das Sein des Sohnes, noch auch hinsichtlich seines eigenen Seins, weil beide ein und dasselbe Sein besitzen. Folglich ist der Vater nicht die Ursache, sondern das Prinzip des Sohnes. Das Prinzip besagt bloß die Beziehung oder Ordnung des Ursprungs absolut, ohne die Art und Weise dieses Ursprungs zu bestimmen. (Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque. Unde Pater non est causa filii, sed principium; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum, qui ab origine personarum alienus est. l. c. Sent.) Das Entscheidende ist also bei der Ursächlichkeit, daß das Verursachte von der Ursache eine andere individuelle Wesenheit und ein anderes Sein empfängt. Darum darf in Gott mit Bezug auf die inneren Vorgänge keinerlei Ursächlichkeit verteidiget werden. (Esse filii non est creatum. Unde filius non habet causam sui esse. Sent. 3. d. 11. q. 1. a. 1 ad 5.)

61. Wenn schon rücksichtlich der Hervorgänge, processiones personarum, in Gott keine Ursächlichkeit angenommen werden darf, so doch wenigstens mit Bezug auf das Wesen Gottes und seine „Tat“, die Geistes- und Willenstat? Das noch viel weniger. Denn hier hätten wir zwei Fälle, die möglich wären: entweder bildet das Wesen Gottes die Ursache der „Tat“; oder es trifft das Umgekehrte zu. Aber beides ist ein Ding der Unmöglichkeit.

62. Das Wesen Gottes gibt keine Ursächlichkeit ab für die „Tat“. Der Beweis dafür ist sehr einfach und aus der früheren Darlegung bereits erbracht. Denn die Wirkursache fordert eine Wirkung, einen Effekt, was in Gott unbedingt ausgeschlossen ist. Die Ursächlichkeit wirkt im Verursachten ein verschiedenes Wesen, ein verschiedenes Sein. Das sind Dinge, welche sich mit dem Begriff und ganzen Wesen Gottes schlechterdings nicht vertragen. Dazu kommt, daß der Herr Würzburger Apologet die sächliche, ja sogar die begriffliche Identität

zwischen Wesen und „Tat“ in Gott auf das eifrigste verteidigt. Damit hebt er aber die Ursächlichkeit wieder selber auf. Somit enthält der Satz: „Deus est causa sui“ im Sinne einer Ursächlichkeit, einer causa efficiens, einen grandiosen Widerspruch, wie er ausgesprochener nicht mehr sein kann. Ursächlichkeit und sachliche, ja selbst begriffliche Identität, sind nicht einmal denkbar, viel weniger dann in der Wirklichkeit vorhanden.

63. Aber auch die „Tat“ kann nicht die Ursache des Wesens in Gott sein. Diese Wahrheit ist, wenn möglich noch eindringlicher als die frühere. Als Beweise gelten die vorhin dargelegten, wozu jedoch noch ein neuer tritt. Da wir Gott nur aus den Kreaturen kennen — von den Glaubenswahrheiten sehen wir hier ab —, so müssen wir von den Geschöpfen durch einen Analogieschluß zu der Kenntnis Gottes und seines Wesens gelangen. Die Kreaturen nun verhalten sich folgendermaßen: zunächst besitzen sie in der Ordnung des Seins eine Wesenheit, eine individuelle Vollkommenheit mit dem Dasein, der Existenz. In der Ordnung der Tätigkeit haben sie verschiedene Vermögen oder Potenzen. Sind diese Vermögen durch eine Form vollendet, in actu, dann tritt aus ihnen die „Tat“ als Wirkung hervor. Ähnlich, wenn auch nicht gleich, secundum analogiam nämlich, haben wir uns die Sache in Gott zu denken. Darum ist zu allererst die Wesenheit, dann das Dasein, ferner die Vermögen, diese Vermögen im Zustande der Vollendung, in actu, endlich die „Tat“, welche aus der potentia in actu herausfließt. Es versteht sich von selber, daß zwischen allen diesen in Gott kein sachlicher Unterschied, sondern eine reale Identität herrscht. Daß nun von allen diesen Dingen in Gott die „Tat“ das allererste sein soll, das läßt sich schlechterdings ein für allemal nicht denken. Woher hat also der Herr Universitätsprofessor Dr. Schell diese seine Kenntnis von Gott, seinem Wesen, der Verursachung dieses Wesens? In der ganzen großen weiten Schöpfung haben wir keine Analogie, daß die eigene „Tat“ einer Kreatur das Allererste sei, daß eben diese eigene „Tat“ ein Geschöpf, nämlich das Wesen, dessen „Tat“ sie ist, verursache. Es ist ein logischer Widerspruch sondergleichen, daß ein Wesen eine „Tat“ vollführe, bevor es überhaupt selber ist, bevor es existiert. Immer und

überall, in ordine essendi, und in ordine operandi, ist die Existenz das Allererste, dann folgt erst die „Tat“. Darum betont die Scholastik so oft und energisch das esse in actu für eine jede „Tat“. Wird nun das Wesen und die Existenz der Kreatur durch ihre eigene „Tat“ verursacht, so ist offenbar die „Tat“ das Allererste. Warum soll es sich nun in Gott tatsächlich in dieser Weise verhalten, während bei allen Geschöpfen das gerade Gegenteil zutrifft. Wie können wir Gott noch erkennen, von ihm irgend etwas wissen, wenn alle und jede Analogie fehlt? Oder weiß uns der Herr Würzburger Apologet irgend ein Beispiel anzugeben, daß irgend ein Geschöpf durch seine eigene „Tat“ sich selber verursacht habe? Wo und wann ist das gechehen? Es kann eben nicht und nirgends vorkommen, weil der eine Begriff den anderen aufhebt, somit alle Gesetze der Logik, des Denkens umstürzen müßte. Eine „Tat“ ohne Substrat, welchem sie angehört, aus welchem sie hervorgeht; eine „Tat“, welche ihr eigenes Substrat, in dem sie ist, erst verwirklichen, in actu versetzen muß, das ist und bleibt ein ewiger innerer Widerspruch. Widersprechendes aber vermag selbst Gott nicht in Ausführung zu bringen, kann unmöglich in Gott selber sein.

64. Damit ist auch die Antwort gegeben auf eine weitere Behauptung dieses Autors, das Wesen und die Geistestat seien in Gott weder früher, noch später selbst begrifflich genommen. Nein, so verhält sich die Sache nicht, sondern Gott, sein Wesen ist begrifflich früher als die „Tat“, durch welche oder kraft welcher die Wesenheit selber angeblich verursacht sein soll. Das Wesen Gottes ist bereits in actu in ordine operativo. Darum geht nach unserer Auffassung, die in Gott selber ihre Begründung hat, cum fundamento in re, die „Tat“ aus dem Wesen Gottes in actu hervor. Dies folgt mit Notwendigkeit aus dem Begriff und Wesen der Tat. Agere nihil aliud est, quam communicare id, per quod agens actu est. QQ. disput. de potentia. q. 2. a. 1. — Und warum? Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. l. c. — Wir denken uns also, und zwar mit Recht, mit allem Grund, das Wesen Gottes in actu sowohl in der Ordnung des Seins, wie in der Ordnung der Tätigkeit, aus diesem Wesen

in actu tritt die „Tat“ hervor. In actu aber ist ein jedes Wesen, auch das Wesen Gottes, nicht durch die „Tat“, sondern durch eine Form und das Dasein. Diese beiden sind in Gott allerdings sachlich identisch in sich, wie auch mit der „Tat‘, aber sie können auch von uns cum fundamento in re unterschieden werden. Das eine steht daher außer Zweifel: Gottes Wesen ist begrifflich früher, als seine Geistestat. Ebenso gewiß ist, daß in Gott mit Bezug auf sich selber keinerlei Ursächlichkeit herrscht, daß er nicht causa sui ist.

65. So gewährt uns denn das „Werden“ im Sinne der Scholastik einen klaren Einblick in den tiefen Ernst und Eifer, in das volle Verständnis, mit welchem sie diese Frage behandelt hat Nichts liegt der „scholastischen Denkweise“ ferner, als der Mangel an „Sinn für das Werden“. Die Scholastik hat ebensoviel Sinn „für die Tat, für die Art ihrer Verwirklichung“, wie für das Sein, für den Besitz, für den Erwerb, für die inhaltliche Fülle und die ruhende Beschaffenheit. Vgl. dies. Jahrb. B. 18. S. 451. Was nun die „Tat und ihre Verwirklichung“ im besonderen anbelangt, so glauben wir in vorliegender Abhandlung das Nötige gesagt, und den vollen Beweis erbracht zu haben, wie sehr man der Scholastik unrecht tut mit der Behauptung, das „scholastische Denken habe dafür keinen Sinn gehabt“. Eine Anschauung dieser Art setzt eine äußerst mangelhafte Kenntnis des „scholastischen Denkens“ voraus und verrät zugleich, daß der Besitzer dieser Ansicht für dasselbe „keinen Sinn hat“.

DE CONCORDIA MOLINAE.

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

(Videsis vol. XVII. p. 301. 476; XVIII. p. 83. 284. 464; XIX. p. 66.)

Caput septimum.

Utrum Concordia Molinae revera conciliet liberum hominis arbitrium cum Dei praescientia, providentia, praedestinatione, reprobatione et motione divina tam in ordine naturae quam gratiae.

I.

Qualitates Concordiae Molinianae.

1. Praeter qualitates Concordiae iam supra in capite primo enumeratas et ab ipso Molina ponderatas, nempe **utilitatem, excellentiam** doctrinae simul atque **novitatem,** Molina existimat conciliationem in libro Concordiae ab ipso peractam inter liberum arbitrium creaturae rationalis et inter Dei praescientiam et motionem, quibus ordo divinae providentiae verificatur, esse quoque a) *non obscuram,* b) *apprimam,* c) *facilem,* d) *legitimam,* e) *dilucidam,* f) *optimam.*

2. **Non obscuram.** Molina q. 14. a. 13 disp. 49 ait: „Coacti sumus tangere radicem totam, unde credimus Deum certo cognoscere futura omnia contingentia, atque unde **non obscure**, ni fallimur, libertatem arbitrii et contingentiam rerum cum divina praescientia disputatione penultima componemus."

Apprimam. Concord. q. 14. a. 13 disp. 52 addit: „Ex iis, quae hactenus diximus, satis arbitror esse perspicuum libertatem arbitrii nostri et contingentiam rerum cum divina praescientia **apprime** convenire."

Facilem. Concord. q. 23. a. 5 disp. 1 memb. 11 adiungit: „Atque ex hoc capite conciliamus **facile** libertatem arbitrii nostri tam cum divina praescientia quam cum divina adultorum praedestinatione. Etenim sicut si arbitrium, ut potest, non esset taliter cooperaturum, non fuisset in Deo praescientia, quod adultus illis mediis perventurus esset in vitam aeternam; sic nec decretum, quo

Deus ex aeternitate statuit per ea media illi ex parte sua opitulari et providere in vitam aeternam, habuisset rationem praedestinationis."

Legitimam. Concordiae in eodem loco adscribit: „A praescientia illa media, quam, nullo (PP. et DD.) refragante, comparatione determinationis arbitrii creaturarum in unam vel alteram partem in Deo ante omnem actum liberum suae voluntatis constituimus, pendet **legitima conciliatio** praescientiae, providentiae et praedestinationis cum arbitrii nostri libertate, **legitimaque intelligentia** Scripturarum Sanctarum."

Dilucidam. Concord. q. 14. a. 13 disp. 53 memb. 2 apponit: „Parvipendunt etiam, quod **tam dilucide** cum praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione libertas eadem ex capite certitudinis scientiae mediae a nobis fuerit conciliata; imo inde reiiciendam censent mediam scientiam, quod **tam facile** ac **dilucide** ex eo capite omnia consentiunt? Cum tamen Sancti Patres tantopere in illis conciliandis laboraverint semperque exactam libertatis arbitrii cum illis quatuor et cum divina gratia conciliationem tamquam unum e difficillimis existimaverint. Ac profecto cum verum vero consonet, a falso autem cito discrepet verum; quod **tam facile ac perspicue** illa quatuor ex capite praescientiae mediae cum arbitrii libertate cohaereant, signum est manifestum nos integram legitimamque rationem conciliandi ea omnia tradidisse."

Optimam. Concord. q. 14. a. 13 disp. 51 affirmat: „Quare servato integro iure libertatis arbitrii creati, illaesaque omnino persistente contingentia rerum, non secus ac si in Deo nulla esset praescientia, Deus certissime cognoscit futura contingentia, non quidem certitudine, quae proveniat ex obiecto, quod in se est contingens potestque aliter reipsa evenire, sed certitudine, quae proficiscitur ex altitudine atque infinita illimitataque perfectione cognoscentis, qui certo ex seipso cognoscit obiectum, quod secundum se est incertum et fallax. Quo fit, ut rerum contingentia atque libertas arbitrii in futurum **optime consentiant** cum certa et non solum omnino immutabili Dei tam scientia quam voluntate, sed etiam ita fixa ac stabili, ut iam modo contradictionem implicet, Deum ex aeternitate contrarium voluisse aut cognovisse eventurum."

Et q. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 superaddit: „Ut adhuc melius perspicias, **quantum** libertas arbitrii horum

praedestinatorum ac reproborum . . . cum ea ipsa numero praedestinatione . . . **consentiat**, finge in Deo Optimo Maximo non esse praescientiam mediam . . . Sane ea hypothesi data nullus dubitaret, libertatem arbitrii utrorumque . . . **consentire optime** cum ea ipsa providentia, quae circa eos ex aeternitate est in Deo: quippe cum eventus omnino esset incertus pendensque, ut in unam aut alteram partem eveniret, ex sola arbitrii utrorumque libertate."

3. Et si quid amplius adhuc desiderari potest, Molina ipse dicet quoque suam hanc adeo excellentem **Concordiam** a) *a SS. PP. et DD. nec tantillum discrepare,* b) *a SS. PP. et DD. unanimiter approbandam,* c) *imo a Tridentino Concilio fere definitam.*

Quoad primum. Molina in lib. Concord. q. 14 a. 13 disp. 53 memb. 2 ita loquitur: „Quod si a fidei dogmatibus, a Sanctorum Patrum Doctorumque Catholicorum intento aut ab eorundem indubitatis sententiis vel **tantillum** in nostra hac via ea omnia concilianda, iure sane suspecta haberi potest. Ceterum quod in labores eorum introeuntes totque concertationibus et egregiis aliorum dictis atque inventis illustrati dilucidius aliquantulum **radicem** attigerimus, unde haec omnia consentiant et unde difficultates nostrae facile enodantur, atque a triginta annis in privatis et publicis disputationibus, a viginti vero in **nostris** ad 1. Partem **Commentariis** eam **sub nomine scientiae naturalis** idcirco tradiderimus, quod libera in Deo non sit, omnemque divinae voluntatis liberum actum antecedat, novissime autem exactius quam unquam antea **sub nomine scientiae mediae** eandem in hac nostra docuerimus Concordia; nemo sane potest id nobis vitio vertere, praesertim cum Sancti Patres, quamvis neque distinctione scientiae liberae et naturalis in Deo, quod recorder, sub eis verbis fuerint usi, neque item scientiae mediae inter liberam et mere naturalem, unanimi tamen consensu docuerint: *Ea contingentia futura, quae a nostro arbitrio pendent, non idcirco futura esse, quia a Deo futura praesciuntur; sed idcirco Deum, quia Deus est, hoc est altitudine sui intellectus supra illorum naturam,* **illa futura cognovisse**, *quia ita pro arbitrii libertate erant futura; ut disputatione* praecedenti a nobis relatum est. Et cum iidem etiam Patres ex hoc ipso capite unanimi consensu nostri arbitrii libertatem cum divina praescientia cohaerere docuerint, si tam quae Disput. praeced., quam Disput 23 et alibi ex ipsismet

Patribus relata sunt, consulas; quae plane non aliud sunt, quam **scientiam mediam**, si non nostris verbis, re tamen ipsa affirmare."

Quoad secundum. Concord. q. 23 a. 5 disp. 1. memb. ultimo: „Neque vero dubito, quin ab Augustino et ceteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset haec nostra de praedestinatione sententia ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, si eis proposita fuisset. Illud etiam addam, multa Augustinum variis in locis docuisse, in quibus cum modo loquendi aliorum Patrum videtur omnino consentire."

Et ibidem disp. 1 memb. 6: „Quare dubitandum non est, si ea de re vel Augustinus vel D. Thomas consulerentur, continuo responsuros, fuisse nihilominus praedestinationem et reprobationem, non sine praevia illa scientia, habitaque consideratione usus liberi arbitrii; tametsi non, ut pro qualitate illius dona gratiae et praedestinationis a Deo conferrentur: quod sane rigorem atque duritiem, quam alioquin sententia illa sonat ac continet, aufert hominumque animos sedat. Quocirca si meum hac de re iudicium quidquam ponderis habet, suspicor Augustinum et D. Thomam, qui Augustini vestigia est secutus, sua opinione illud primum solum, quod cum communiori Scholasticorum sententia nos libenter amplectimus, intendisse potissimum; neque advertisse, quantum ad auferendam duritiam illam aliam, quam minime intenderunt, conduceret additio illa, quam nec negarunt nec negassent, si de ea fuissent consulti; nempe fuisse nihilominus praedestinationem et reprobationem non sine praescientia qualitatis usus liberi arbitrii." „Deinde communis eorum Patrum, qui ipsum (S. Augustinum) antecesserunt, sententia fuit: *Praedestinationem fuisse secundum praescientiam usus liberi arbitrii.*"

Quoad tertium. Molina lib. Concord. q. 23 a. 5 disp. 1 memb. 6, ubi impugnat D. Thomae communioremque inter Scholasticos de praedestinatione sententiam, scribit haec: „Nonnulli ita sententiam hanc defendunt, ut duplex auxilium divinum constituant, quoddam **efficax**, quoddam **sufficiens**; . . . ita quoties Deus moverit per auxilium, quod ex modo motionis divinae atque ex Deo ipso habet, quod sit efficax, liberum arbitrium consentiet, cooperabiturque ad salutem; quod si moverit per auxilium, quod

ab eo non habet, quod sit efficax, liberum arbitrium non consentiet neque cooperabitur ad salutem ... Certe non dubitarem sententiam hanc, hoc ultimo modo explicatam, **errorem in fide** appellare.“ „Etenim aperte illis locis (in Conc. Tridentino sess. 6 cap. 5 et canone 4) definitur, ab arbitrio nostro pendere, quod auxilia divina **efficacia** ... ad nostram conversionem ac iustificationem reddantur.“

Et ibidem memb. 1 inter alia ait hoc de libero arbitrio et de gratia praeveniente, scilicet: liberum arbitrium „adhibere suum proprium et peculiarem influxum necessarium, **ultra totam vim et influxum** gratiae praevenientis, ut actus ille bonusve liberi arbitrii sequatur, vel illum suspendere, aut etiam contrario modo influere; quod Conc. Tridentinum sess. 6 can. 4 assentire vel dissentire appellat: estque hoc profecto de fide, ut can. 4 citato et cap. 5 eiusdem sessionis definitum est“.

Et Conc. q. 14 a. 13 disp. 53 memb. 1 etiam scribit: „Disput. 40 ostendimus, auxilia gratiae non habere ex sua natura, quod efficacia sint . . . .sed id pendere ex eo, quod arbitrium eis motum et excitatum consentire aut cooperari velit aut non velit: ut Concilium Tridentinum perspicue definit.“

Et qu. 14 a. 13 disp. 4 scribit: „Asserimus, auxilia praevenientis atque adiuvantis gratiae, quae lege ordinaria viatoribus conferuntur, quod **efficacia** . . . ad conversionem seu iustificationem **sint**, pendere a libero consensu et cooperatione arbitrii nostri cum illis . . . Hoc sane est, quod disertissimis verbis definit Concilium Tridentinum.“

Et ibidem disp. 46 loquens de iustificatione, prout explicatur a D. Thoma 1. 2. q. 109 a. 7 et q. 112 a. 2 et per totam qu. 113, ait: „Ego etiam fateor, me nunquam valuisse intelligere, quonam pacto gratia gratum faciens concurrere possit ad actum liberi arbitrii, qui ad eam dispositio est praerequisita: unde semper probabiliorem multo iudicavi communem opinionem contrariam.“ Et deinde insinuare videtur, D. Thomae doctrinam Concilio Tridentino sess. 6 cap 5 et 6 et Canone 4 esse contrariam: „*Nescio*, inquit, *quid apertius dici potuerit, ut intelligeretur ultimam dispositionem ad iustificationem, ad habitumve charitatis et gratiae, non fieri efficienter ab habitu ipso caritatis et gratiae, sed a praeviis aliis auxiliis.*“ Iuxta doctrinam namque D. Thomae **ultima dispositio** ad

gratiae sanctificantis susceptionem fit non praeviis aliis auxiliis, sed per ipsam gratiae iustificantis infusionem. Unde in 3. Parte qu. 89 a. 2: *„Respondeo dicendum, quod sicut dictum est qu. 86 a. 6 ad 3 et articulo praecedenti ad 2, motus liberi arbitrii, qui est in iustificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam; unde in eodem instanti est gratiae infusio cum praedicto motu liberi arbitrii, ut in 2, Parte habitum est* (1. 2. qu. 113 a. 5 et 7)*; in quo quidem motu comprehenditur actus poenitentis, ut supra dictum est qu. 86 a. 2.“*

4. Nihil ergo mirum, si huiusmodi tanta ac tam facilis, dilucida et optima **Concordia**, virtualiter eminenter latitans in canone 4 sessionis sextae Concilii Tridentini, a discipulis Molinae agnoscatur velut *„singulare Divinae Providentiae beneficium in Societatis magistros collatum“;* et praesertim illa scientia conditionalis, quae **media** denominatur, per quam *„Satanicum dogma contra libertatem funditus evertitur“!* Quod Patres et doctores Ecclesiae tamquam unum e difficillimis semper respexerunt et quasi quid captum humanae intelligentiae superexcedens in tenebris involutum coacti sunt relinquere; quaestionem inquam de voluntate et gratia, quam S. Augustinus Epist. 1 ad Valentinum *„difficillimam et paucis intelligibilem“* dixerat, quamque solvendam atque enodandam in suis de gratia, de praedestinatione et libero arbitrio scriptis per longum tempus conatus fuerat; et de qua ipsemet D. Thomas post omnes Patres atque ipsius Augustini labores adhuc scribebat qu. 6 de Veritate a. 3: *„Difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii“;* hoc in lucem quasi meridianam adduxit Molina, hoc solvit atque enodavit in libro Concordiae, Divinaeque Voluntatis ac liberi arbitrii creati adinvenit mirandam conciliationem, apprimam, facilem, dilucidam, legitimam, optimam et sigillo Tridentini Concilii munitam!

5. Molina in praefatione ad Lectorem sic alloqui incipit: *„Cum in primam Partem D. Thomae, quem veluti scholasticae Theologiae solem ac principem sequi decernimus“;* et sic allocutioni suae finem imponit: *„Unum igitur illud est, quod a te pro tuo candore et humanitate impetrare magnopere velim, dum breve hoc volumen evolvis, paululum mentis iudicium inhibeas, neque prius de tota re sententias feras, quam prima cum mediis, media cum postremis conferens, totum opus legendo absolveris.“*

Molinae desideriis accedentes et integrum volumen Concordiae semel et iterum evolventes, principia fundamentalia huius Concordiae in primo capite in compendium redacta exposuimus; qualiter Molina decretum suum adimpleverit D. Thomam sequendi veluti scholasticae Theologiae solem et principem in secundo capite etiam consideravimus; singula quatuor Molinianae Concordiae fundamenta per totidem quoque capita cum recta ratione et vera Philosophia ac cum ipsis sacris Literis ac Ecclesiae doctrina comparare curavimus; et nunc *„prima cum mediis et media cum postremis conferentes"*, de facilitate, legitimitate, perspicuitate et bonitate totius Concordiae iudicium mentis exhibebimus.

II.

Conclusio prima.

Concordia a Molina tradita neque est apprima nec facilis nec legitima nec dilucida neque optima.

Demonstratur. — Concordia Molinae tota quanta est, fundatur super illa quatuor principia iam in capite primo exposita, nempe:

1. Modus ille divinitus influendi per concursum generalem, quo Deus, ut Auctor naturae est, concurrit cum creatura rationali ad actus liberi arbitrii naturales. Concursus autem Generalis Dei vocatur *Concursus Simultaneus.*

2. Modus etiam ille divinitus influendi per concursum particularem et specialem, quo Deus, ut Auctor est gratiae, concurrit et praeveniendo et subsequendo cum creatura rationali ad actus liberi arbitrii supernaturales. Concursus autem hic specialis vocatur *Auxilium actuale gratuitum.*

3. Praescientia illa media inter scientiam Dei liberam et mere naturalem, qua Deus ante omnem actum liberum suae voluntatis inspicit ac intuetur, in quam partem se flectat, et quot et quales actus liberos eliciat libera voluntas creata, ex hypothesi quod in hoc vel illo ordine rerum creatura rationalis collocaretur. Scientia Media constituit caput anguli totius Molinianae Concordiae.

4. Praedestinatio illa, quae ex uno latere nullam habet causam vel rationem ex parte adultorum praedestinatorum et reproborum; ex alio vero latere habet rationem vel causam ex parte usus liberi arbitrii adultorum praevisi a Deo per Scientiam mediam.

Haec igitur sunt quatuor fundamenta, supra quae velut

supra quatuor columnas tota Molinae Concordia aedificata manet. Haec quatuor intrinseca atque essentialia principia, ex quibus tamquam ex quatuor elementis componitur et constituitur forma substantialis atque substantia integra Conciliationis liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.

Si enim haec quatuor fundamenta praedicta sint firma, valida atque inconcussa, Concordia Molinae bene fundata erit supra firmam petram. Si vero e contra, fundata erit supra arenam.

Si haec inquam quatuor elementa seu principia componentia sint apprima, facilia, legitima, dilucida et optima; tale quoque erit totum ex illis substantialiter compositum, optimum videlicet, dilucidum, legitimum, facile, apprimum. Si vero componentia non sunt ita, compositum nequit habere, quod componentia nequeunt dare.

Suntne Concursus simultaneus, gratia ex se efficaciam non habens, scientia media et praedestinatio habens ex uno capite causam vel rationem ex parte ipsius praedestinati: suntne inquam *apprima, facilia, legitima, dilucida, optima?* Ex hucusque dictis in promptu adest responsio.

Iam vero de *Concursu Simultaneo* ostensum est supra capite tertio, quod aufert a Deo A) 1. rationem Primi Entis, 2. rationem Primi Actus, 3. rationem Primi Motoris, 4. rationem Primae Causae, 5. rationem Providentiae circa actus liberos, 6. certitudinem divinae scientiae futurorum contingentium, ac 7. claudit vias ad existentiam Dei demonstrandam. Et quod B) 1. non servat subordinationem causarum secundarum ad Causam Primam, 2. subtrahit ipsum ordinem causarum secundarum, qui est ordo causarum instrumentalium, 3. tollit e medio liberum arbitrium, 4. destruit ordinem moralem, 5. inducit ad occasionalismum.

De *gratia autem praeveniente* a Molina tradita etiam ostensum manet supra capite quarto, quod A) 1. non est influxus Dei in potentiam voluntatis, quo Deus applicet ac determinet eam ad consensum, 2. non causat actionem voluntatis, ut emanat ab ipsa voluntate, 3. non causat ipsum consensum, ipsam electionem, qui est actus liberae voluntatis, 4. non causat **initium** nostrorum bonorum operum. Et quod B) 1. potest compensari concursu Dei generali,

2. habet rationem concursus simultanei, 3. non est aliquid causatum in homine a solo Deo, 4. nequit esse motio quaedam in ipsam potentiam liberae voluntatis, tamquam in causam actuum supernaturalium, 5. est quid commentitium nullaque ratione fulcitum et res frustra multiplicans.

De *Scientia* autem *Media* etiam supra probatum est capite quinto, quod aufert a Deo A) 1. rationem Causae Primae tam in esse naturae quam in esse gratiae, 2. rationem Primi Liberi et Primi Volentis, 3. supremum dominium Dei in nostras voluntates, 4. certitudinem Divinae Scientiae, 5. perfectionem Divinae Scientiae. Et quod B) 1. caret vero ac reali obiecto, 2. habet praedicata contradictoria, 3. innititur falso supposito, 4. laedit liberum arbitrium creatum, 5. tollit necessitatem orationis, 6. latam aperit viam ad errores Pelagianismi.

De *praedestinatione* porro, prout a Molina explicatur, supra etiam capite sexto ostensum manet, quod A) 1. innititur falso supposito, 2. distinguit inter id, quod est ex libero arbitrio, et id, quod est ex praedestinatione, 3. tollit certitudinem pradestinationis, 4. parificat praedestinationem reprobationi, 5. praesupponit praedestinatos non quidem a Deo electos, sed potius seipsos ad gloriam eligentes, 6. ac destruit ipsam veram notionem praedestinationis. Et quod est B) 1. contraria Sacris Scripturis, 2. contraria Patribus et Doctoribus, 3. contraria doctrinae D. Thomae, 4. contraria doctrinae Ecclesiae, 5. non satis recedens a doctrina Semipelagianorum.

Cum ergo quatuor elementa componentia Concordiam Molinae minime sint apprima facilia legitima dilucida optima, manifestum est, quod ipsa concordia, ex his quatuor principiis constituta, nequit esse 1. *nec apprima, 2. nec facilis, 3. nec legitima, 4. nec dilucida, 5. nec optima.*

III.

Conclusio secunda.

Concordia Molinae, loco componendi divinam causalitatem cum libertate creaturae rationalis, propriam utriusque essentialem rationem corrumpit ac deformat.

Argumentum 1. Divus Thomas ad Romanos cap. 11 lectione 5 explicans illa verba Apostoli *Quoniam ex Ipso et per Ipsum et in Ipso sunt omnia* ait: „Ad designandum autem Dei causalitatem utitur Apostolus tribus praepositionibus, quae sunt *ex, per, in.*“

„Haec autem praepositio **ex** denotat principium motus, et hoc tripliciter: primo quidem ipsum principium agens vel movens; alio modo ipsam materiam; tertio modo ipsum contrarium oppositum, quod est **terminus a quo** motus ... Ex Deo autem sunt omnia sicut ex Primo Agente."

„Haec autem praepositio **per** designat causam operationis. Sed quia operatio est medium inter faciens et factum, dupliciter haec praepositio „per" potest operationis causam designare. Uno modo secundum quod **operatio exit ab operante;** sicut aliquid dicitur per se operari, quod est sibi causa, ut operetur. Hoc autem est uno quidem modo **forma**; sicut si dicamus, quod ignis calefacit per calorem. Alio modo aliquid superius agens; puta si dicamus, quod homo generat per virtutem solis vel potius Dei. Sic igitur omnia dicuntur dupliciter esse per Ipsum. Uno modo sicut per primum Agens, cuius virtute omnia alia agunt; alio modo in quantum eius sapientia, quae est eius essentia, est **forma**, per quam Deus omnia facit. Alio vero modo haec praepositio **per** designat causam operationis, non quidem secundum quod exit ab operante, sed secundum quod terminatur ad opera."

Haec autem praepositio **in** designat etiam triplicem habitudinem causae. Uno quidem modo designat materiam, sicut dicimus animam esse in corpore, formam in materia: hoc autem modo non dicitur, quod omnia sint in Deo; quia Ipse non est causa materialis rerum. Alio modo designat habitudinem causae efficientis, in cuius potestate est effectus suos disponere; et secundum hoc dicuntur omnia esse in Ipso, secundum quod omnia in eius potestate et dispositione consistunt; secundum illud Psalmi 94: *In manu Eius sunt omnes fines terrae.* Et Act. Apost. cap. 17, v. 28: *In Ipso vivimus, movemur et sumus.* Tertio modo designat habitudinem causae finalis, secundum quod totum bonum rei et conservatio eius consistit in suo Optimo. Et secundum hoc dicuntur omnia esse in Deo, sicut in bonitate conservante."

„Et *omnia in Ipso constant* (ad Coloss. 1, 17). Quod autem dicit **omnia**, est absolute accipiendum pro omnibus, quae habent **verum esse**. Peccata autem non habent verum esse; sed in quantum sunt peccata, dicuntur per defectum alicuius entis; eo quod malum nihil est, nisi privatio boni. Et ideo cum dicitur: *Ex Ipso et per Ipso et in Ipso sunt omnia,* non est intelligendum de peccatis; quia

secundum Augustinum in Psalm. 58 et lib. 1 Confess. cap. 16 peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant. Quidquid tamen entitatis est in peccato, totum est a Deo."

„Sic igitur secundum praemissa omnia sunt ex Ipso, scilicet Deo sicut ex Prima Operatrice Potentia; omnia autem sunt per Ipsum, in quantum omnia facit per suam Sapientiam; omnia sunt in Ipso, sicut in bonitate conservante."

Iam ergo, iuxta Concordiam Molinae: 1. *Non omnia sunt ex Deo sicut ex Primo Agente.* Nam Deus non est Principium agens vel movens causas secundas, reduplicative in quantum sunt causae agentes. 2. *Non omnia sunt per Deum.* Quia iuxta Molinam et si Deus causa sit operationis, secundum quod operatio terminatur ad opera, non tamen est causa operationis, secundum quod operatio exit ab operante. 3. *Non omnia operantur per Deum sicut per Primum Agens, cuius virtute omnia alia agunt.* Quia cum causae secundae nec moveantur nec applicentur ad agendum ab ipso Deo, nec a Deo accipiunt **virtutem instrumentalem,** per quam propria causae secundae virtus perficitur in ratione principii efficientis suorum actuum seu operationum, quatenus actus exeunt ab operante. 4. *Non omnia sunt per Deum, in quantum Deus omnia facit per suam Sapientiam.* Etenim omnia, quae Deus per Scientiam mediam videt atque intuetur, Deus non facit per suam sapientiam; quoniam sapientia Dei non est causa efficiens rerum nisi prout habet adiunctam voluntatem, et de ratione Scientiae mediae est omnem actum liberum Divinae voluntatis antecedere.

Concordia itaque Molinae detrahit Causae Primae hoc, quod influat in ipsas potentias operatrices causarum secundarum, et ipsarum virtutes activas compleat atque cum suis propriis effectibus coniungat; et detrahit causis secundis **complementum** suarum propriarum virtutum operatricium, quod ex virtute Primi Agentis, qui est Deus, debent accipere, ut actu operentur et agant.

Non ergo omnia, quae in libero arbitrio creato sunt et a libero arbitrio exeunt, sunt per Deum et ex ipso Deo, sicut *ex Prima Operatrice Potentia.*

Argum. 2. Molina in libero Concordiae q. 14 a. 13 disp. 30 tradit: „Deus ergo comparatione cuiuscunque effectus causae secundae est **Causa Prima**: 1. tum quia causa ipsa secunda habet totum suum **esse,** 2. et vim operandi a Deo; 3. atque ab actuali immediato influxu

Dei pendent omnia, quae in ea sunt; 4. tum etiam quia concursus Dei generalis, quo cum causis secundis ad agendum concurrit, maxime universalis est secundum rationem causae efficientis, ad universos effectus sese extendens."

Attamen iuxta ipsum Molinam: 1. Concursus Dei generalis, quantum universalis sit, non se extendit ad effectum actus voluntatis *„ea ratione qua voluntas agens est, quasi eo prius mota et excitata agat"*. (Conc. q. 14 a. 13. disp. 29.)

2. „Concursus Dei generalis non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius mota agat et producat suum effectum." (Ibid. disp. 26.)

3. „Concursus Dei generalis, quo cum hac causa secunda hic et nunc ad singularem aliquem effectum concurrit, nec est **prior** concursu huius causae secundae ad eundem effectum, sed a se **mutuo pendent** quoad existentiam." (Ibid. disp. 30.)

4. Causa secunda non movetur nec applicatur a Deo ad operandum, nec a Deo accipit **vim illam** operandi per modum transeuntis, sicut accipit a principali agente causa instrumentalis. Nam talis vis seu motus virtuosus *„nulla ratione fulcitur et res frustra multiplicat"*. (Ibid. disp. 26.)

Non ergo omnia, quae in causa secunda sunt, pendent ab actuali immediato influxu Dei. Nam a Deo non sunt: 1. nec transitus de potentia in actum, 2. nec determinatio ipsa liberi arbitrii ad agendum, 3. neque **ille influxus**, quo liberum arbitrium creatum **agit** et **libere** agit et **bene** agit.

Et aliunde influxus Causae Primae, qui est Deus: 1. non est **prior** influxu causae secundae, 2. est **dependens** a Causa secunda.

Concordia igitur Molinae non conciliat, sed corrumpit ac deformat propriam atque essentialem Causae Primae et causae secundae rationem.

Arg. 3. ex quidditate Scientiae Mediae desumptum. D. Thomas qu. 2 de veritate a. 14 sic ostendit, scientiam Dei esse causam rerum: „Effectus non potest esse simplicior quam causa. Unde oportet, quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturae; sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturae, scilicet *ad ignem,* qui est causa caloris in aliis, ut dicitur lib. 2 Metaphysicorum."

„Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum

aliquam convenientiam alicuius formae, oportet quod quaecunque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur."

„In **omni** autem **scientia** est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa causetur."

„Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales et scientia Dei sit aeterna: temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum Ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum."

„Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus neque causa rerum, sed utrumque est ab una causa. Sicut enim Deus formas universales influit rebus, *ut subsistant*; ita similitudines earum influit mentibus angelorum *ad cognoscendum res.*"

Nunc quaeritur: estne Scientia Media **assimilatio** scientis ad scitum? Estne **causa** sciti? Estne sciti **effectus**? Vel e contra utrumque, scitum videlicet et scientia ab una causa causantur? Si non primum, tum Scientia Media non est **scientia**. Si secundum, tum Scientia Media non est **media**. Si tertium aut quartum, tum Scientia Media non est **divina**; non est nec esse potest scientia Dei.

Cum ergo Scientia Media sit angulare fundamentum totius Concordiae Molinae, patet Molinae Concordiam esse fabricatam supra absurda philosophica et theologica, quae corrumpunt et deformant Divinam Scientiam et Divinam Causalitatem.

Argum. 4. ex natura Concursus Simultanei assumptum. Divus Thomas lib. 1 contra errores Graecorum cap. 23. *Quomodo intelligatur, quod dicitur, quod creatura non potest cooperari Creatori* tradit: „Sciendum est, quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter. Uno modo quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem; sicut minister domino, dum eius praeceptis obedit; et instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, in quantum operatur eandem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus vel de pluribus trahentibus navem, quod unum alteri cooperatur."

„Secundum igitur primum modum creatura potest dici Creatori cooperari, quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura; non tamen quantum ad illos effectus, qui sunt immediate a Deo ut creatio et sanctificatio.“

„Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur, sed solum tres Personae sibi invicem cooperantur, quia earum est **operatio una**; non autem ita, quod quaelibet earum **partem virtutis** possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navem: sic enim **cuiuslibet virtus esset imperfecta**; sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium Personarum.“

Molina autem in libro Concordiae q. 14 a. 13 disp. 26 ita habet: „Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis ut a **tota causa**, sed ut a **parte causae**, quae simul exigit concursum et influxum alterius; non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus; siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omres ac singulas partes eiusdem motus.“

Et similiter in ordine supernaturali. Unde q. 23 a. 5. disp. 1 memb. 9 sic scribit: „Illud deinde ex hactenus dictis est manifestum, rem, quae est integer supernaturalis effectus praedestinationis adulti, pendere a duabus causis liberis tamquam a duabus partibus unius integrae causae; ita ut quavis earum libere, prout potest, non influente aut contrario modo operante, res illa, quae integer est effectus praedestinationis, non esset in rerum natura.“

Itaque Deus et creatura, Causa Prima et causa secunda in Concordia Molinae: 1. sunt **causae partiales**; sunt **partes** unius integrae causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius. Ita quod 2. quaelibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur; siquidem quaevis earum simul efficit cum altera omnes ac singulas partes eiusdem motus. 3. Concursus sive influxus utriusque a se mutuo pendent; ita ut qualibet earum non influente res illa, quae integer est effectus, non esset. 4. Sicut accidit in multis trahentibus navem: ait D. Thomas. „Non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus“, ait Molina. *„Non secus ac quando duo agentia movent mobile aliquod, quod neutrum eo influxu, quo actu*

influit, illud moveret, nisi cooperante alio", repetit ipse Molina (q. 14 a. 13 disp. 12).

Hoc modo, concludit D. Thomas, *„creatura Creatori non cooperatur"*. Hoc modo nec Creator cooperatur creaturae. Quia a) Dei virtus esset imperfecta; b) operaretur ad modum inferioris et dependenter a creatura; c) non compleret ac perficeret virtutem causae secundae, tamquam instrumentum, quod est Dei; sed e contra Divina virtus esset veluti instrumentum, quo creatura utitur ad suos effectus producendos; d) Deus haberet **partem** virtutis et creatura similiter **partem** virtutis, per quam operatio compleretur; e) Deus exigeret influxum creaturae, sicut creatura exigit et mendicat influxum Dei; f) nec effectus fierent a Deo mediante creatura, sed a Deo sicut causa partiali, sicut causa incompleta, sicut causa parallela, mendicans ab influxu et cooperatione creaturae coronam et complementum vel adiutorium simile sibi; g) nec causa secunda cooperaretur Causae Primae, *sicut instrumentum Artifici, a quo movetur.*

IV.

Conclusio tertia.

Molina per suam Concordiam induxit in ordine causarum quoddam Manichaeismi genus.

Argumentum 1. Quoniam iuxta Concordiam Molinae Causa prima et Causa secunda, Deus et liberum hominis arbitrium, sic se habent in agendo sicut duo principia, quorum unum non reducitur ad alterum, sicut duae causae, quarum una non subordinatur sub altera. Tradit enim Auctor Concordiae haec:

a) „Dicendum ergo est, non prius Deum concurrere concursu universali ad effectus causarum secundarum, quam causas secundas, aut e contrario; neque prius existere unum influxum quam alium; sed utrumque esse immediatum in actionem et effectum producendum; atque a se invicem dependere, ut existant." (Conc. q. 14 a. 13 disp. 30.)

b) „Item determinatio voluntatis non est **actio** voluntatis secundum omnem sui considerationem, sed est ipsa actio, prout habet rationem influxus solius voluntatis." „Adde, illam quoque determinationem voluntatis humanae... fieri, non quidem ab influxu Dei in voluntatem, quo illam applicet ac determinet ad consensum . . . Determinare voluntatem ad illius consensum, pugnat cum libertate

voluntatis." „Influxus Dei in actionem est immediatus in actionem ipsam: et non in voluntatem et per voluntatem eo motam in actionem." „Determinatio voluntatis est ab ipsa voluntate pro sua innata libertate se libere applicante ac determinante ad consensum aut dissensum; et non a Deo sua omnipotentia illam determinante". „Determinationem vero voluntatis esse illam actionem, non simpliciter, sed ut spectatur, quatenus praecise emanat a voluntate humana." (Conc. q. 23 a. 5 disp. 1 memb. 7.)

c) „In nostra potestate situm esse uti concursu Dei generalis. Sane quod bene . . . opera exerceamus . . ., in nos ipsos tamquam in causam particularem ac liberam, et non in Deum est referendum." (Conc. q. 14 a. 13 disp. 33.)

d) „Quando voluntas nostra ad supernaturales actus donis gratiae adiuvatur, quamvis illis alliciatur atque invitetur ad consensum seu influxum ex parte liberi arbitrii necessarium, non tamen ab eis determinari et applicari ad eum consensum; sed ipsam, sic invitatam atque adiutam, seipsam innata sua libertate determinare, applicare ac consentire."

Unde Deus et nostrum liberum arbitrium sunt duae causae: 1. **partiales**; 2. parallelae; 3. ad invicem dependentes quantum ad operationem, secundum quod operatio terminatur ad operatum; 4. ad invicem independentes quantum ad operationem, secundum quod operatio exiit ab operante; 5. etiam in ordine gratiae nec Deus movet potentiam voluntatis ut Primus Motor in ratione causae efficientis; sed tantum pulsat, invitat, stat ad ostium liberi arbitrii, exspectans ut homo consentiendo et seipsum determinando aperiat Deo pulsanti; 6. unde homo tam in ordine naturae quam in ordine gratiae habet semper **aliquid**, et aliquid discernens, et aliquid nobilissimum, quod a Deo non accipit, scilicet *determinationem et applicationem liberae suae voluntatis* ad consentiendum, atque *transitum de potentia in actum;* atque *ipsumet actum* eligendi, consentiendi, volendi, secundum quod emanat ac exiit ab ipso libero arbitrio. **Hoc aliquid**, quo homo est dominus suorum actuum et operatur virtutem et meretur laudem, praemium ac gloriam et dominatur astris: hoc Deus praevidet quidem **Scientia media**, sed non efficit, non causat, non licet Illi tangere, sed a longe dumtaxat intueri. Imo 7. homo est adhuc magis dominus suiipsius

quam ipse Deus, qui fecit illum. Nam non modo liberum arbitrium nostrum non reducitur in Deum in ordine agendi, verum etiam tenet locum causae principalis, dum Deo relinquitur locus verae causae instrumentalis. Etenim 1. *Deus stans ad ostium nostri liberi arbitrii expectat consensum suae creaturae;* 2. *„In nostra potestate situm esse* **uti** *concursu Dei generali";* et *„in libera potestate nostra esse auxilia praevenientis atque adiuvantis gratiae efficacia reddere".* (Conc. q. 14 a. 13 disp. 33 et disp. 40.)

Si Sanctus Augustinus legere potuisset librum Concordiae Molinianae, semel atque iterum illa verba protulerit, quae in cap. 2 de praedest. Sanctorum scripta manent: *„Quasi componit homo cum Deo, ut partem fidei sibi vindicet, atque illi partem relinquat; et quod est elatius, primam tollit ipse, sequentem dat illi; et in eo, quod dicit esse amborum, priorem se facit, posteriorem Deum."*

Argum. 2. Docente atque ostendente D. Thoma lib. 2 Sent. dist. 37 qu. 2 a. 2: *„Non potest vitari, quin voluntas humana esset Primum Agens et rationem Primi Principii haberet:* a) si eius actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut **in causam**; b) si quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus, entis et boni, totum hoc a Primo Agente, scilicet Deo, non procedat **mediante voluntate**; c) si Deus utrumque agenti creato non influat, nempe **ut agat** et **ut bene agat**."

Iam autem iuxta Concordiam Molinae: 1. „Nihil producere Deum in actibus nostris **mediante voluntate**, sed simul **cum voluntate**, sicut duo trahentes navim." 2. „Non influere Deum in voluntatem tamquam in causam, ea ratione, qua voluntas est agens." 3. „Actiones nostras non habere ex concursu Dei, quod sint liberae, nec quod sint bonae, nec quod sint laudabiles nec meritoriae." 4. „Virtutem nostram non in Deum sed in nostrum arbitrium, nosque ipsos, qui libere in unam aut alteram partem illud flectimus, tamquam in particularem et propriissimam causam esse referendam." 5. „Quatenus virtutum actus ab arbitrio nostro libere pendent, referuntur in arbitrium ipsum, tamquam in causam liberam, quae producere et non producere eos potuit, non vero in praecognitionem divinam, qua praecogniti sunt futuri." (Concord. q. 14 a. 13 disp. 26 et 29 et 33 et disp. 53 memb. 2.)

Unde Molina non reducit in Deum sicut in prius agens, sicut in primam causam, a qua **totum** procedit mediante

potentia nostrae liberae voluntatis: a) rationem transitus de potentia in actum; b) rationem actus ea ex parte, qua voluntas agens est: c) rationem liberi; d) rationem boni et virtutis; e) rationem meriti, laudis ac gloriae.

Et tamen totum hoc a Primo Agente scilicet Deo procedit mediante voluntate. Deus enim influit utrumque agenti creato, nempe *ut agat et ut bene agat;* influit omnia, nimirum *totum ens et omnes eius differentias.*

Argum. 3. Quia Molina in libro Concordiae procedit semper tamquam ex inconcusso principio iam praesupposito et necessario praesupponendo, absque quo integra Concordiae fabrica corruit ac in pulverem convertitur, ex hoc quod putat ad rationem essentialem causae pertinere: 1. *Non esse motam ab alio,* a quo reducatur de potentia in actum; 2. *non esse opus, quod virtus operativa causarum secundarum compleatur in ratione principii suarum operationum,* per motionem praeviam (prioritate non temporis sed ordinis et causalitatis) et transeuntem, qua agat ad **esse** ut instrumentum Causae Primae; 3. *voluntatem nostram esse sic dominam suorum actuum, sicut est actuum suorum Ipsa Divina Voluntas.*

Unde Molina in libro Concordiae q. 14 a. 13 disp. 26 ait: *„Habent (causae secundae) integram virtutem ad agendum."* *„Non indigent motione et applicatione a Causa Principali."* *„Per seipsum sine alia motione ignis calorem producit."* Et q. 23 a. 5 disp. 1. memb. 7: *„Innata voluntatis natura, quae sic a Deo libere est condita ac domina suorum actuum ad imaginem et similitudinem Divinae ipsius Voluntatis."* *„Servato integro iure libertatis illius . . . non potest fieri, ut determinetur a Deo; quia necessitaret voluntatem humanam."*

Omnis ergo causa secunda est Primum Movens immobile et Primum Efficiens non habens causam in **ordine agendi**. Et voluntas creata est, sicut Ipsa Increata Voluntas, *Prima Causa* et *Primum Volens, Primum libere Agens.* (1. P. qu. 83 a. 1 ad 3.)

Et hoc est, quod Bellarminus expressius adhuc et conceptis verbis affirmat et conatur ostendere lib. 3 de gratia et libero arbitrio cap. 10, cuius titulus est: *„Liberum arbitrium non esse potentiam tantum passivam, nec partim passivam partim activam, sed simpliciter et absolute activam."*

Si hoc verum est, si liberum arbitrium creaturae rationalis, sive hominis sive angeli, est potentia operandi

simpliciter et absolute activa; tunc revera voluntas creata non indiget motione et applicatione a Causa Principali, quae est voluntas Dei: tunc per seipsam habet integram virtutem ad agendum; tunc non indiget transire de potentia in actum, *quia est simpliciter et absolute activa* ac proinde semper in actu!

Tunc profecto innata voluntatis creatae natura est *imago et similitudo* Divinae Voluntatis, ita quod Divinae Voluntatis sit in modo agendi perfecte coaequalis.

Tunc denique facile intelligitur, quod voluntas Dei et voluntas hominis sint *sicut duo agentia prima, parallela, ad invicem mutuo in ratione principii independentia.*

Sic Molina ex uno extremo transit ad aliud, vocans utramque voluntatem ex uno capite causas partiales, ad invicem mutuo dependentes; et ex alio capite causas primas, ad invicem independentes ea ex parte, qua agentes sunt, qua influunt in causatum, qua causant atque efficiunt.

Hic tangitur radix totius controversiae, cuius postrema solutio pendet ex vera notione Dei, qui est Primum Movens Immobile et Prima Causa non habens causam in **agendo** ac proinde nec **in essendo**! At de hoc infra.

V.

Conclusio quarta.

Molina in libro suae Concordiae, dum vult fugere Calvinum, appropinquat Pelagio; et dum Pelagium cupit vitare, ad Calvinum accedit.

Molina appropinquat Pelagio: 1. Propter **initium** bonorum operum in ordine naturae, quod Molina soli libero arbitrio tribuit.

2. Propter **determinationem** ad consentiendum et **initium** ipsius consensus etiam in ordine supernaturali, quod Molina tribuit soli libero arbitrio.

3. Propter hoc, quod Deus, ut hominem iustificet et purget a peccato, exspectat ipsius hominis consensum, quem praevidit scientia media, sed quem non causat saltem ea ex parte, qua voluntas agens est et consensus e libera voluntate emanat.

4. Propter hoc, quod Molina gratiam Dei praevenientem subiicit libero arbitrio, non autem liberum arbitrium gratiae praevenienti; et gratiam adiuvantem et cooperantem, quam Molina asserit esse eandem numero gratiam quam praevenientem atque operantem, Auctor Concordiae facit

esse pedissequam ipsius liberi arbitrii, ex cuius determinatione ac consensu pendet efficacia divinae gratiae.

5. Propter hoc, quod Molina tam in ordine naturae quam gratiae distinguit inter id, quod est ex Causa Prima, et id, quod est causa secunda; inter id, quod est ex gratia, et id, quod est ex libero arbitrio.

6. Propter hoc, quod unus homo seipsum discernit ab alio homine: a) in assequendo gratiam praevenientem, b) gratiam iustificantem, c) perseverantiam finalem in gratia.

7. Propter hoc, quod homo etiam seipsum discernit, in quantum praedestinatus, ab alio homine, qui non salvatur et reprobatur. Nam cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur. Imo „quod *ex aeternitate fuerimus praedestinati per ea media, quibus re ipsa praedestinati fuimus . . . non pendet solum ex divina voluntate . . . sed simul etiam ex libera cooperatione et influxu nostri arbitrii praeviso*“ (q. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11).

8. Propter hoc, quod Molina induxit vel innovavit legem vel pactum illud famosum *conferendi gratiam* facientibus, quod est in se, viribus naturae. Unde Dominicus Soto lib. 2 de natura et gratia cap. 4: „*Profecto si Pelagio largita hoc fuisset olim Ecclesia, credo fuisset contentus; quia ipse non contendebat deberi a Deo nobis gratiam propter opera, ut est inter homines aequalitatis debitum; sed quod* esset lex illa *iusta Dei, ut bene agentem ex suis naturalibus infallibiliter reciperet in gratiam suam.*“

Molina ad Calvinum accedit: 1. Asserendo quod Deus non est causa nostrae virtutis, nec causa nostrorum bonorum actuum in quantum liberi et in quantum moraliter boni.

2. Asserendo quod motus divinae gratiae insurgunt in voluntate, velit nolit voluntas.

3. Asserendo quod Deus potest necessitare sua divina motione nostram voluntatem.

4. Asserendo quod homo eligitur et praedestinatur ad gloriam post praevisa merita.

5. Asserendo nullam existere intrinsecam differentiam inter actum liberum et actum necessarium nostrae voluntatis.

6. Asserendo gratiam praevenientem *ex necessitate agere* et non esse causam actuum virtutum.

7. Asserendo gratiam Dei ex se efficacem tollere libertatem e medio atque liberum hominis arbitrium a Deo sic motum *nihil omnino agere.*

A) Error namque est Calvini damnatus a Concilio Tridentino sess. 6 canone 6: „Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere; sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli: *anathema sit.*"

Molina autem Conc. q. 14 a. 13 disp. 29 tradit: „Deus neque maiori neque alio concursu concurrit ad actum virtutis bonive moraliter, quam sit is, quo concurreret ad actum vitii malive moraliter." Et iterum: „Si liberum arbitrium et **concursus** Dei **generalis** ea ratione spectentur, qua ad bonum et malum ipsorum **usum** ad bonumque ac malum actum indifferentia sunt: simulque attendatur in nostra potestate situm esse uno aut altero modo **eis uti**, ut ratione virtutis, laudis ac praemii capaces simus, a nostroque libero influxu in unam aut alteram partem provenire, quod illis **bene utamur** operaque eliciamus moraliter bona; . . . sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, *in nos ipsos tamquam in causam particularem ac liberam,* et non in Deum est referendum."

Unde *Calvinus* aiebat: *„Mala opera ita ut bona Deum operari." Molina* autem: *Bona opera, ita ut mala, Deum operari.* Etenim „Deus neque maiori neque alio concursu concurrit ad actum virtutis bonive moraliter, quam sit is, quo concurrit ad actum vitii malive moraliter".

Similiter *Calvinus* aiebat: *„Est proprium Dei opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli."* Iuxta *Molinam* dici potest inverso modo: *Est proprium Dei opus non magis conversio Pauli quam proditio Iudae.* 1. Quia concursus Dei generalis neque est maior neque alius ad actum virtutis quam ad actum vitii. 2. Quia „aliquibus reprobis providit Deus longe maioribus et potentioribus auxiliis et mediis quam multis ex praedestinatorum ordine." (Conc. q. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11.)

Principium generale *Calvini* est: *Deus est causa virtutis nostrae ac vitii.* Principium generale *Molinae* est: *„Non*

igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii." (Concordia q. 14 a. 13 disp. 33.)

Ex principiis litteraliter oppositis et similiter falsis atque erroneis deducuntur modo inverso eaedem conclusiones, oppositae in superficie litterae quantum ad **magis** et **minus**, et ad locum, in quo ordine inverso collocatur **bonum** et **malum**, sed quoad substantiam rei et sensum propositionis similiter falsae et similiter damnabiles. Utique erroneum et haereticum est dicere: **Deum esse causam vitii nostri non minus quam nostrae virtutis.**

At dicere: **Deum non esse causam nostrae virtutis magis quam vitii nostri,** quanam theologica nota censendum? quale iudicium de hac propositione ferendum? Exspectatur iudicium Ecclesiae circa doctrinam Molinianae Concordiae, quia adhuc sub iudice lis est.

At Ecclesiae Patres et Doctores, Augustinus praesertim et D. Thomas, qui hanc materiam ex professo evolverunt ac illustrarunt, docent: *Deum esse causam primam ac principalem nostrae virtutis, et Ipsius influxum seu motionem vehementius ingredi in opera nostra bona causata, quae a Primo Agente scilicet Deo procedunt mediante nostra voluntate.*

B) Error etiam est Calvini damnatus a Concilio Tridentio sess. 6 can. 4: „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse dissentire, si velit; sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit."

Iste est ille canon famosus, quem Molinistae semper habent in ore contra efficaciam intrinsecam divinae gratiae, et supra quem Molina vult erigere et in altum tollere opus suae Concordiae, „*tamquam turrim, cuius culmen pertingat ad coelum.*" (Genes. cap. 11 v. 4.) At tam Molina quam Molinistae incipiunt aedificare turrim Concordiae, **praesupponendo**, quod Calvinus praesupponebat, et quod Concilium Tridentinum minime damnavit, sed e contra illud tamquam verum confirmavit; et **inferendo** ex praesupposito id ipsum, quod Calvinus inferebat, et quod Concilium praecise negavit et damnavit consequentiam Calvini merito negando et damnando.

Praesupponendum autem in hac quaestione et ab haereticis praesuppositum est hoc videlicet: *Praemotionem*

Dei et gratiam praevenientem dari per se efficacem. Ex hac autem Dei praemotione et doctrina de gratia per se efficaci inferebant haeretici mala consecutione: **liberum arbitrium non cooperari Deo moventi, non posse dissentire, nihil omnino agere, mereque passive se habere.**

Concilium vero Tridentinum damnavit sub anathemate **inferre** ex praemotione Dei et doctrina de gratia per se efficaci: 1. *Voluntatem sic motam necessario moveri;* 2. *Voluntatem sic motam nihil cooperari;* 3. *Voluntatem sic motam mere passive se habere;* 4. *Voluntatem nihil omnino agere;* 5. *Voluntatem non posse dissentire, si velit.*

Quod autem Concilium Tridentinum praesupponit et admittebat tamquam doctrinam sanam et veram et ab Augustino et Divo Thoma traditam, gratiam per se efficacem, a qua occasionem seu praetextum errandi assumpserant haeretici, patet inter alia plurima ex his authenticis testimoniis Romani Pontificis Benedicti XIII. 1. „Magno animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis sanctis doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse Schola vestra commendabili studio gloriatur." (Brev. *Demissas preces* 6. Nov. 1724.)

2. „Sub divini interminatione iudicii iterumque sub canonicis poenis, omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati Sancti Doctoris Thomae Aquinatis eiusque insignem in Ecclesia Scholam, praesertim ubi in eadem Schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agatur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede Iansenii, Quesnelli et aliorum erroribus traducant, a quibus S. Thomas et vera Schola thomistica quam longissime abest et abfuit . . . Damnamus item folia, theses et libros antehac typis impressos vel etiam (quod Deus avertat) imprimendos, in quibus ad procreandam seu fovendam doctrinae S. Thomae, Praedicatorum Ordini aliisque genuinae thomisticae doctrinae asseclis invidiam designatae atque damnatae a nobis calumniae assertive renovantur." (Constit. *Pretiosus* 26. Maii 1727.)

Iam vero Molina, quem imitantur passim cuncti Molinistae, 1. existimat gratiam ab intrinseco efficacem destruere liberum arbitrium et esse incompatibilem cum definitione Concilii Tridentini.

2. Molina, qui gratiam ex se efficacem tamquam liberi arbitrii ruinam reiicit, tradit **notionem** divinae gratiae talem, quod ex illa videntur inferri ea omnia ac singula, quae in can. 4 sess. 6 a Concilio Tridentino damnantur. Ait enim Molina ad litteram:

a) „Habitus infusos fidei, spei et caritatis seu gratiae esse quidem non solum operativos, sed etiam, quantum est ex se, **operari ex necessitate naturae.**" (Conc. q. 14 a. 13 disp. 46.)

b) „Ad affectus et motus gratiae praevenientis **non cooperatur voluntas**, qua liberum arbitrium est; sed velit nolit praesente cognitione insurgunt et patitur illos supernaturales." (Ibid. disp. 45.)

c) „Nos non negare in Deo esse potentiam ad applicandam ac **necessitandam** voluntatem nostram ad actum, quem ipse voluerit eam elicere" . . . „Deum regulariter non necessitare voluntatem humanam, sed donis suis atque auxiliis suaviter allicere, inclinare ac trahere illam, ut servato integro iure libertatis illius, id velit ac efficiat, quod Deus eam velle ac efficere voluerit." Determinatio tamen voluntatis . . . est ab ipsa voluntate . . . et non a Deo sua omnipotentia illam determinante, ut potest; quoniam tunc actus non esset liber, sed necessarius ex parte nostrae voluntatis; ac proinde:

d) „Neque **rationem virtutis** . . . neque **meriti** haberet neque item esset actus humanus." (Concord. q. 23 art. 5 disp. 1 memb. 7.) Et rursus ibi: „Gratia illa praeveniens, quantum est ex se, agit ex necessitate naturae, nec in ea est ulla libertas!"

Habetur ergo secundum Molinam: 1. liberam hominis voluntatem non cooperari **motibus** gratiae praevenientis; 2. motus gratiae praevenientis patitur homo, velit nolit; 3. habitus infusos caritatis et aliarum virtutem et donorum operari ex necessitate naturae; 4. omnipotentem Dei motionem **necessitare** ita voluntatem nostram, ut **actus non sit liber nec habeat rationem virtutis neque meriti.**

Eruntne haec omnia ac singula compatibilia cum canone 4 sess. 6 Concilii Tridentini?

C) Est aliud praeterea caput doctrinale, quo Molina

non longe videtur distare a doctrina Calvini; vel saltem corollaria, quae ex doctrina Molinae Molinistae ex professo materiam tractantes deduxerunt, conveniunt prorsus et totaliter eadem sonant ac verba haec: *„Liberum arbitrium nihil omnino agere.“*

Molina enim in libro Concordiae q. 23 a. 5 disp. 1 memb. 7 ex una parte exaltat ita liberam hominis voluntatem, ut non dubitet illam similem in omnibus facere Altissimae Divinae Voluntatis. *„Sic a Deo libere est condita ac domina suorum actuum ad imaginem et similitudinem Divinae ipsius Voluntatis.“* Et iuxta hoc quidam Molinistae huc usque pervenerunt, quod dicant, liberum hominis arbitrium esse potentiam simpliciter et absolute activam, minime partim activam et partim passivam. Sed tunc erit actus purus; erit semper in actu, sicut Voluntas Dei; nec actus distinguetur realiter a potentia, quae est actus principium. Et tunc de libera hominis voluntate illud est dicendum, quod D. Thomas tamquam proprium solius Dei atque aliis incommunicabile asseverat esse 1 P. q. 25 a. 1 ad 3, videlicet: *„Potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc, quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est Divina Essentia.“* Si ergo liberum creaturae arbitrium est potentia, non partim passiva et partim activa, sed potentia simpliciter et absolute activa, *non salvatur ratio potentiae,* quantum ad hoc, quod est principium actionis. At de hoc adhuc infra.

Ex alia autem parte Molina in eodem loco reducere videtur perfectionem atque excellentiam actus liberi ad quandam umbram seu formalitatem rationis, ad denominationem extrinsecam, ad aliquid prope nihil. Scribit namque Auctor Concordiae: *„Actum aliquem esse liberum, nullam novam rationem formalem dicere in ipso actu; sed dici liberum quasi extrinseca denominatione a libertate, quae est in potentia, a qua libere est productus.“* Et rursus: *„Itaque libertas actus libere eliciti non est in ipso actu, sed in voluntate, quae libere illum elicuit, hoc est cum facultate eum continendi seu non eliciendi, a qua facultate denominatione quasi extrinseca liber dicitur, sine alia ratione formali in ipso actu, a qua liber dicatur.“*

Quid ergo significat: 1. Libertatem actus non esse

in ipso actu; 2. **esse liberum** nullam novam rationem formalem dicere in ipso actu; 3. actum liberum dici **liberum** quasi extrinseca denominatione a libertate, quae est in potentia, a qua libere est productus? Quid ergo significant tria haec?

Audiat, quisquis audire et scire et intelligere velit totum secretum et arcanum reconditum in ipsa medulla Molinianae Concordiae. Audiamus ergo ultimum verbum, quo revelatur **Apocalypsis** integrae et uniuscuiusque partis integralis Concordiae; et quo redduntur ad capiendum facilia Concursus Simultaneus, gratia indifferens, Scientia Media et Praedestinatio habens causam ex parte usus liberi arbitrii praevisi.

P. Theophilus de Regnon ex Societate Iesu in opere, cui titulus: Bañez et Molina, lib. 3. De la cause Première:

I. „La liberté ne consiste pas formellement à pouvoir agir ou ne pas agir. Sa définition exacte est la suivante: **La liberté est la faculté de consentir ou de ne pas consentir a l'acte indéliberé de la volonté.**"

II. „Le **consentir** et le **dissentir** n'introduisent aucune réalité de l'ordre physique. L'acte indéliberé, qui precède, et l'acte déliberé qui suit, ne different pas physiquement."

III. „D'où nous deduissons, qu'il n'y a pas, pour expliquer le **consentir**, à faire intervenir d'une manière spéciale et effective le Premier Moteur."

IV. „L'acte indéliberé et l'acte déliberé, sont donc un seul et même acte."

V. „La liberté n'est pas, en elle-même, une puissance active, une cause efficiente, qui produise des réalités physiques."

„La liberté humaine est donc, à la fois, quelque chose et de bien petit et de bien grand. De bien petit; car elle ne produit rien, elle n'est cause de rien, elle n' est raison ni de la réalité physique ni de la valeur morale, qui constituent l'oeuvre meritoire."

„Mais si la liberté n'est pas une cause efficiente, il n'y a plus lieu de chercher sa place dans la hierarchie des causes, ni d'exiger qu'elle soit mue par la Cause Première. Tout le raisonnement fondé sur l'efficacité du Premier Moteur s'écroule; car un moteur ne peut agir avec toute puissance là où il n'y a pas de mobile."

Ecce quomodo Molina et Molinistae pervenerunt ad

apicem perfectionis usque **Concordiae** liberi arbitrii creati cum Dei praescientia, providentia, praedestinatione, reprobatione et motione divina tam in ordine naturae quam gratiae.

Ex una parte liberum hominis arbitrium nihil causat, nihil efficit, nihil omnino agit. Ex alia liberum arbitrium est potentia absolute et simpliciter activa. Unde plane liquet, quod ubi causa secunda est actus purus, vel ubi non est causa secunda efficiens nec agens creatum, nulla potest adesse difficultas conciliandi influxum Causae Primae et motionem Primi Motoris cum aliquo alio agente mobili et moto et cum activitate alterius causae.

Revera Molinae Concordia manifesto apparet non obscura, apprima, facilis, legitima, dilucida et optima, quomodocumque liberum arbitrium creatum consideretur atque sub quocumque aspectu respiciatur.

Molina ait: *„Liberum hominis arbitrium non indiget motione supperaddita; neque intelligi valet, quo motu de novo a Deo moveatur ad agendum.“*

Molinistae aiunt: *„Un moteur ne peut agir avec toute puissance là où il n'y a pas de mobile.“* Liberum enim creaturae arbitrium non est mobile.

Molina ait: *„Ipsamet innata voluntatis natura est domina suorum actuum ad imaginem Divinae ipsius Voluntatis.“*

Bellarminus ait: *„Liberum arbitrium est potentia simpliciter et absolute activa.“*

P. de Regnon ait: „La liberté n'est pas, en elle-même, une puissance active, une cause efficiente; elle n'est cause de rien.“

Et P. Laynez non volebat, quod approbaretur et defineretur a Concilio Tridentino: *„Liberum arbitrium a Deo motum“;* sed volebat et laboravit, ut sic diceretur: *„Mentem a Deo motam.“*

Et deinde a Molina usque ad P. Hurter omnes Molinistae in cumulum repetentes canonem 4 Concilii Tridentini sess. 6: *„Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse dissentire, si velit; sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit.“* Adiungunt ad ipsorum perpetuam cantilenam haec:

„Scimus equidem Thomistas definitionis Tridentini vim effugere, celebri distinctione sensus compositi et sensus divisi. Quod si ea distinctio semel admittatur, iam nihil est, quod Concilium adversus Lutheranos et Calvinistas definierit.“

Lutherani quidem et Calvinistae affirmabant, **liberum arbitrium nihil omnino agere;** sed **a Deo esse motum** non negabant.

Molinistae autem inceperunt negando **liberum hominis arbitrium a Deo esse motum;** et concludunt atque finiunt affirmando **liberum arbitrium nihil omnino agere.**[1]

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Dr. Joannes Ude:*** **Doctrina Capreoli** de influxu Dei in actus voluntatis humanae secundum principia Thomismi et Molinismi collata. Graecii, „Styriae“ 1905. IX. 348 S.

Der „Princeps Thomistarum“ wurde in den letzten Disputen über Thomismus und Molinismus recht stiefmütterlich bedacht; es gewinnt beinahe den Anschein, als ob Freund und Feind sich gescheut hätten, einmal energisch in das mit ebensoviel Fleiß als Gedankenschärfe verfaßte unsterbliche Werk des Fr. Joannes Capreolus († 1444) einzudringen. Und doch muß er der stärkste Kronzeuge sein für die ununterbrochene thomistische Tradition. P. Schneemann S. J. hatte es zwar versucht, den Princeps Thomistarum den Thomisten zu entreißen und bei ihm statt Bañez nur Molina zu finden. Allein schon a priori erhebt sich das Bedenken, daß sich kein geschichtliches Analogon finden läßt für eine derartige Wandlung einer spekulativen Schule, in der sich nicht die geringsten Zeichen einer Umwälzung von Ideen nachweisen lassen. Wir können daher die Spezialstudie von Dr. Ude nur freudig begrüßen, in welcher er vor allem die Lehre des Capreolus über den Einfluß Gottes auf den freien Willen des Menschen behandelt und zwar eben mit Rücksicht auf die Differenzen zwischen Thomismus und Molinismus.

[1] Ad rem P. Gayraud, **Thomisme et Molinisme,** seconde partie, Introduction: „N'est-il pas étrange que le Molinisme, qui passe pour être le tenant des droits de la liberté, finisse par soutenir la non-activité du libre arbitre? **La liberté n'est pas une puissance active, une cause efficiente.** Le fatalisme luthérien la representait comme un organe sans vie, ‚velut inanime quoddam‘; sans activité, purement passif, ‚nihil omnino agere mereque passive se habere‘. Curieux rapprochement du Néomolinisme et de l'hérésie, contre laquelle le Molinisme fut inventé!“

Der persönliche Zweck des Verfassers und die Entwicklungsstudien des Werkes geben diesem außerdem noch einen eigenartigen Charakter. Der Verf. war Molinist, als er das Werk begann und ist es noch im ersten Teile in ausgesprochener Weise. Er unternahm die Arbeit zu dem Zwecke, um sich persönlich ein endgültiges Urteil über die historische und meritorische Seite der Frage zu bilden. Das Urteil lautet zugunsten des Thomismus, wie es bei einem unbefangenen Forscher nicht anders zu erwarten war.

Das Werk zerfällt in zwei Teile, von denen der erste eine kurze Übersicht der thomistischen und molinistischen Lehre mit den gegenseitigen Auseinandersetzungen bietet, während der zweite Teil die Lehre des Capreolus behandelt. Diese Disposition hat ihren Grund in der persönlichen Absicht des Verf., sonst wäre der erste Teil wohl überflüssig.

Wir beginnen unsere Kritik mit dem zweiten Teile, um vom Resultate derselben aus auf den ersten zurückzukommen. Nach einem kurzen Referat über Leben, Gegner und Intention des Capreolus beginnt der Verf. mit Capreolus' Anschauung über das Wesen der Freiheit. Leider ist gerade dieser Abschnitt nicht vollständig. Dr. Ude geht von einer Antwort aus, die Capreolus auf eine gegnerische Definition der Freiheit gibt. Der Gegner ist Gregor von Rimini, der als Ausgangspunkt die Definition wählt: causa libera in hoc differt a naturali, quod causa libera positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et potest non agere. Capreolus antwortet darauf: illa descriptio falsa est, nisi sic intelligatur, quod causa libera est, quae positis omnibus requisitis ad agendum et actionem praecedentibus potest agere, et potest non agere, modo tempus vel mensura, in qua est actio, non praecedit actionem, sed est simul cum ea. Unde illa descriptio loquitur solummodo de requisitis ad agendum, quae sunt dispositiones agentis ad agendum, vel passi ad patiendum, et non de mensura, in qua fit actio. I. d. 38. q. 1. a. 2. (Ude p. 121.) Aus dem ganzen Tenor der Stelle ergibt sich mit Leichtigkeit, daß Capreolus hier einer falschen Deutung der Freiheit einen akzeptabeln Sinn zu geben sucht, an sich aber dieselbe verwirft und wenigstens nicht als eigentliche Definition des Wesens der Freiheit anerkennt. Jedenfalls ist die Folgerung des Verf. unrichtig, wenn er erklärt: In illo igitur signo spectari debet causa libera, in quo effectus adhuc est futurus (p. 122), wenn es auch selbstverständlich wahr ist, was von Capreolus zitiert wird: in futuro, an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii pertinet. l. c. Wie wenig diese Stelle mit der Definition des freien Willens zu tun hat und was Capreolus überhaupt dabei von der Freiheit lehrt, ergibt sich aus einer kurzen Darstellung des Zusammenhanges. Es handelt sich um die Conclusio quarta des a. 1., welche lautet: cognitio Dei de futuris est infallibilis et certissima. Als Grund werden viele Thomastexte angeführt, des Inhaltes: Für Gott seien alle Dinge gegenwärtig und insofern sei ihre Wahrheit bestimmt gegeben. (Ed. Paban et Pègues, Turonibus 1900. vol. II. p. 450.) Dagegen will Gregor von Rimini beweisen, daß etwas, was jetzt ist, jetzt auch nicht sein könne, so daß die Behauptung seines gegenwärtigen Seins jetzt nicht wahr sei. Das erste Argument für Gregors These geht nun von der fraglichen Beschreibung des freien Willens als Voraussetzung aus, um mit Hilfe einer intrikaten Deduktion sein Ziel zu erreichen (l. c. p. 455). Capreolus gibt als wahres Resultat des Argumentes zu und als seine eigene Lehre, wie als die des hl. Thomas, daß etwas deswegen, weil es in einem Zeitpunkte sei, während jenes Zeitpunktes nicht absolut notwendig sei (necessarium absolute) und daß die Behauptung der Existenz eines Dinges keine propositio necessaria sei.

Die Notwendigkeit sei nur eine necessitas immutabilitatis — durante eodem instanti. St. Thomas wolle nur sagen, daß etwas, so lange es ist, nicht zugleich nicht sein könne. Die als Voraussetzung gewählte Beschreibung des freien Willens sei nun wahr, wenn man für die praerequisita ad agendum und die actio voluntatis zwei verschiedene Zeitpunkte ansetze, d. h. unter gegebenen Umständen kann der Wille diesen oder jenen Akt setzen, aber er könne nicht, wie Gregorius voraussetze und darauf eigentlich seinen Beweis gründe, zugleich handeln und nicht handeln (l. c. p. 467). Capreolus lehrt also bei dieser Gelegenheit nur die zwei allgemeinen Sätze, daß es vor der Entscheidung des Willens möglich sei, daß er handle oder nicht handle, daß er aber nicht zugleich handeln und nicht handeln könne. Damit ist offenbar eine Definition der Willensfreiheit weder gegeben, noch intendiert, wie sie ja auch nicht in Frage steht. Damit fällt die Folgerung Udes von selbst: In illo signo spectari debet causa libera, in quo effectus adhuc est futurus. Anderseits ist es aber bemerkenswert, daß die heutige Grunddefinition der Freiheit im molinistischen Sinne skotistischen Ursprungs ist, wie auch, daß Capreolus sie gar nicht als Definition der Freiheit behandelt. Ude mag sich leicht haben verleiten lassen, als er die ihm geläufigen Worte las, diese in seinem Sinne zu deuten.

Dr. Ude wendet nun seine Anschauung an auf den Zustand des Willens unter der motio Dei. Ohne einstweilen näher darauf einzugehen, folgt aus dem Vorausgehenden nur: solange der Wille nicht durch die motio als in actu (secundo) konstituiert gedacht wird, also vor dem Zeitpunkt des Handelns, kann die Handlung eintreten oder unterbleiben; im Augenblick der vollbrachten motio kann er nicht zugleich handeln und nicht handeln. Wie er aber frei handelt, werden wir weiter bei der Lehre von der praemotio sehen. Bevor diese zur Sprache kommt, zeigt uns Ude nach Capreolus, daß kein Objekt den Willen in statu viae nötigen kann, da es zum wenigsten in der Macht des Willens liegt, den Akt zu suspendieren; daß das Objekt den Willen nicht effektiv bewegt, sondern nach Art der Formal- und Finalursache, daß nur Gott und der Wille selbst effektiv das exercitium actus herbeiführen können. Leider sind alle diese Elemente der Willenslehre des Capreolus vom Verf. nicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt geordnet; denn die Versuche mit der oben erwähnten Definition schlagen fehl und führen nur zu Mißdeutungen.

Im Artikel III über die praemotio physica wird untersucht, warum Capreolus eine solche annehme, wie er sie verstehe und mit der Freiheit des Willens vereinbare. Capreolus lehrt nun entschieden die tatsächliche praemotio physica, weil Gott den Willen aus der Potenz in den Akt erhebt und als Herr des Willens ihn neigt, wie er will. Negativ steht fest, daß sich bei Capreolus kein Zeugnis für den „concursus simultaneus“ findet. In erster Linie bewegt Gott den Willen zum bonum in universali, doch so, daß auch dieser Akt effective vom Willen eliziert wird. In zweiter Linie bewegt Gott den Willen zu jedem freien Akte, d. h. Gott ändert den Willen effektiv. Die Mittel zum gewollten Zwecke bestimmt der Wille selbst. Auf jeden Fall ist die Selbstbestimmung des Willens nicht ausgeschlossen, „quia per hoc, quod movetur ab alio, non excluditur, quin moveatur ex se“. Scotus gegenüber, der behauptet, daß der effektive Einfluß Gottes auf den Willen dessen Freiheit aufhebe, antwortet Capreolus, daß zur vollen Selbstbestimmung nur die effektive Mitwirkung einer zweiten geschöpflichen Ursache, nicht aber die Abhängigkeit von Gott ausgeschlossen sei. Auch hebe Gott durch seinen Einfluß die freie Willensentscheidung nicht auf, sondern bewirke sie vielmehr. Der Fehler liege darin, daß man dem Menschen eine gleiche Art der

Selbstbestimmung vindiziere, wie Gott (libertas univoce). Auch lehrt Capreolus die distinctio sensus compositi et divisi im gleichen Sinne, wie die modernen Thomisten. Gegen Heinrich von Gent verwahrt sich Capreolus gegen den „concursus simultaneus", den später Suarez wieder einführte. In weiteren metaphysischen Erörterungen führt Capreolus die Willensfreiheit in actu auf den göttlichen Willen als letzte Ursache zurück, erklärt den Willen als quasi instrumentum Dei, daß Gott seine motio der exigentia des Willens adaptiere — daher auch effektive Mitwirkung Gottes zum sündhaften Akte usw. Der Verf. bemerkt: Verba Capreoli citra omne dubium constituunt historicum argumentum, quod doctrina praedeterminationis physicae a S. Thoma exinde ad Bannesii usque tempora tradita ac continuo fluxu in schola Thomistica ut patrimonium S. Thomae conservata fuerit. p. 179.

Im art. IV wird untersucht, wie Gott nach Capreolus die kontingent zukünftigen Dinge erkennt. Diese Partie ist sehr gut ausgeführt. Auch hier konstatiert Dr. Ude, daß nach dem princeps Thomistarum das Erkenntnismedium nicht die göttliche Wesenheit als solche, sondern die vom freienWillen bestimmte Tätigkeit Gottes ist. Diese ist der Grund, warum Gott die zukünftigen freien Akte sicher und unfehlbar erkennt. Die praesentialitas rerum ist nicht Erkenntnisgrund, sondern diese ist nur eine Bedingung für das Objekt selbst, damit dieses an sich eine bestimmte Wahrheit habe, was fehlt, solange etwas als futurum contingens gedacht wird. Diese seine praesentialitas und determinata veritas hat aber das Ding von Gott, von Gottes Wissen und Wollen als Ursache jedes Seins und jeder Wahrheit. Wie immer will Capreolus nur die Lehre des hl. Thomas feststellen. Die Konstatierung Dr. Udes charakterisiert darum auch neuere Versuche, die praesentialitas der Dinge als göttliches Erkenntnismittel zu statuieren, als unthomistisch. Für die scientia media findet sich bei Capreolus kein Anzeichen; speziell die supercomprehensio wird als unzulänglich verworfen. Ude ist der Meinung, daß Capreolus die futuribilia der scientia visionis als Objekt zuweise, übersieht aber, daß Capreolus von einem Objekte der scientia visionis verlangt, daß es in seipso von Gott erkannt werde, was von einem bloß futuribile nicht gesagt werden kann. cf. p. 239. Die Einteilung des göttlichen Wissens in die scientia simpl. intelligentiae und visionis ist nicht so sehr eine Einteilung nach Objekten, als nach der Erkenntnisweise: geschaut kann nur das sein, was existiert; alles andere gehört zur bloßen Erkenntnis, so auch die futuribilia.

Im art. V wird Capreolus' Lehre von der Wirksamkeit der Gnade untersucht. Ude bemerkt, daß hierüber bei seinem Scholastiker weniger ausgesprochene Zeugnisse zu erwarten seien, da eben die Frage erst später eingehender behandelt wurde. Indes sei die Lehre des Princeps klar und sicher genug. Über die Notwendigkeit der gratia actualis spricht sich Capreolus klar aus; er erklärt dieselbe als eine Einwirkung Gottes auf den Willen, wodurch der Akt des Willens bewirkt wird, doch so, daß der Wille mitwirkt — applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic partialiter concausandum. In dieser motio liegt kein Zwang, sondern — instrumentum liberum existens, in cuius potestate est sequi motionem agentis iuvatur ita, ut agat ea, quae non sic adiuta nequaquam agere potuisset. Die gratia efficax gibt nicht nur das posse agere, sondern auch das agere selbst. Zu diesem Zwecke erhält der Wille eine virtus transiens und instrumentalis — also kein bloßer Similtankonkurs wie bei Suarez. Wie bereits betont, steht es in der Gewalt des Willens, dem Empfange der Gnade Hindernisse zu bereiten oder nicht; ebenso liegt es in der Macht des Willens, dem Einwirken — movere — Gottes Hindernisse zu bereiten.

Gott ist von sich aus bereit, alle zum Heile zu führen; wer nicht genügend Gnade hat, muß die Schuld dem Mangel an eigener Mitwirkung zuschreiben. Sonst würde er die Gnade zum Heile erlangen. Die gratia sufficiens ist darum entitative von der efficax verschieden. Auch inbezug auf die Gnade unterscheidet sich des Capreolus Lehre nicht von jener der modernen Thomisten.

Ein Gleiches gilt von der Prädestinations- und Reprobationslehre. Wir können uns darüber kürzer fassen. Es genüge zu referieren, daß der Princeps Thomistarum gerade hierin sein fürstliches Banner im klarsten Lichte entfaltet. Die praedestinatio ist die ratio ordinis quorundam in finem vitae beatae, ein Akt des Verstandes, der anordnet, was Gott will; daher der letzte Grund der praedestinatio der Wille Gottes — electio und dilectio. Die Auserwählung ist absolut eine gratuita — ante praevisa merita. Die Verdienste des Menschen sind von Gott zur Erreichung des Zweckes vorausbestimmte Mittel, sowie Gott auch alle äußeren und inneren Gnaden, die zum Heile führen, vorausbestimmt. Ebenso kann als letzter entscheidender Grund der Reprobation nur der freie Wille Gottes genannt werden, der den einen aus eigener Schuld in die Sünde fallen und darin beharren läßt, des andern sich aber in ewiger Liebe erbarmt. Von einer scientia media auch hier keine Spur. Die unfehlbare Sicherheit der Prädestination wird ausdrücklich auf die Kraft des göttlichen Willens zurückgeführt, die verlangt, „ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam, ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse". p. 289. Markanter als bei Capreolus findet sich die Lehre wohl nur noch — beim hl. Thomas selbst. Die beiden Artikel IV und VI bilden nicht nur einen wertvollen historischen, sondern auch inhaltlichen Kommentar zur Summa des Aquinaten.

Im Epiloge schließt der Verfasser: Unice coacti vi testimoniorum Capreoli non potuimus aliam conclusionem eruere nisi hanc, videlicet Capreolum esse Thomistam. p. 295. Er empfindet es als eine dem Andenken des Princeps Thomistarum zugefügte iniuria, wenn man ihn mit P. Schneemann den concursus simultaneus lehren läßt. p. 294.

Die ganze Untersuchung hält sich nur an den sehr reich angeführten Text selbst; andere Interpretationen werden nicht herbeigezogen, schon aus dem Grunde, weil der Text selbst klar genug vorlag. Die Versuche von P. Frins und Schneemann werden ohnehin durch die ganze Darstellung ins rechte Licht gerückt.

Der Eindruck muß auf jedermann der gleiche sein, außer es stehe wie bei so vielen nur ein schreckliches Zerrbild des Thomismus vor den Augen.

Wir haben den zweiten Teil des Werkes zuerst behandelt, weil auf diesem das Hauptgewicht liegt. Dr. Ude wollte Capreolus' Lehre mit derjenigen der modernen Thomisten und Molinisten vergleichen, um danach zu entscheiden, wer von den beiden Lagern sich auf Capreolus und Thomas berufen dürfe. Deswegen gibt er im ersten Teil eine gedrängte Übersicht der gegenwärtigen thomistischen und molinistischen Lehren. Wie bereits bemerkt, neigt der Verf. hier noch dem Molinismus zu und zeigt sich dies auch bei der Behandlung der Frage in fühlbarer Weise. Am Schlusse des Werkes beugt sich der Verf. vor der Autorität des Capreolus und Thomas. Mag ein solcher Wechsel der Ansichten immerhin gegen die Regeln eines Buches sein, so bietet das Werk dafür ein interessantes Bild der Zeit und des Gedankenganges nicht weniger. Mancher wird dabei vielleicht mehr profitieren als aus einem systematisch streng geschlossenen Werke. Auch waren äußere Umstände hierbei von Bedeutung.

Der Verf. folgt im ersten Teile dem gleichen Schema wie im zweiten. Für den Thomismus werden Zigliara und Dummermuth — Feldner leider nicht, für den Molinismus De Maria, Mazella, Pignataro und Billot als Zeugen angeführt. In der Frage über den Begriff der menschlichen Freiheit wird die Indifferentia des Willens behandelt. Dabei wird Dummermuth vorgeworfen, daß nach ihm der Wille in actu secundo nicht mehr frei, sondern determiniert sei. Abgesehen davon, daß sich nicht leicht feststellen läßt, ob der Verf. unter actus secundus die actio versteht oder nicht, schließt die Voraussetzung, daß der Wille etwas determiniert will, nur das eine aus, daß er nicht zugleich etwas anderes will, nicht aber daß er jenes erste Objekt aus eigener Wahl, d. h. frei wolle. Mit a. W. es ist damit nur die indifferentia passiva, aber nicht die activa ausgeschlossen. Die Forderung des ad utrumque posse ist eben zweideutig. Im Grunde genommen, wäre nach des Verf. Argumentation jeder konkrete Willensakt unfrei. Hier rächt sich eben die falsche Definition, die wir bereits oben beleuchtet haben. Die Unterscheidung Dummermuths ist deswegen auch vom Verf. nicht in ihrem eigentlichen Sinne erfaßt worden. Über den Einfluß des ultimum iudicium practicum wäre Zigliara, Psych. lib. V cap. II n. VII genauer zu beachten gewesen.

In der Frage über die Notwendigkeit der praemotio physica wird der Differenzpunkt folgendermaßen angegeben: Oritur acerrima controversia, in quantum nempe Thomistae ulterius progrediuntur adstruendo decreta praedeterminantia quoad actum secundum voluntatis, quem a Deo per modum liberi determinari aiunt, dum vero Molinistae vehementer impugnant haec decreta, utpote imcompossibilia cum libertate actionis. p. 28. Damit ist wohl eine Anklage der Molinisten gegen die Thomisten angedeutet, aber nicht der Kernpunkt der Frage gezeichnet. Dieser besteht vielmehr darin, ob Gott wirklich und subjektiv (ex parte subiecti) den Willen in Akt überführe, ob die freie Selbstentscheidung des Willens von Gott im Subjekte gewirkt werde. Da sich der actus primus proximus zum actus secundus immer noch wie die Potenz zum Akte verhält, so muß die Einwirkung Gottes eine reale Aktuierung bedingen, so daß der Wille sich nun actu entscheidet. Die eigentliche actio, das Wollen ist dann nur mehr ein Ausfluß der gegebenen Faktoren. Auch die Molinisten müssen den einen Grundsatz anerkennen, daß die freie Willensentscheidung ein unmittelbarer Effekt Gottes ist. Sie bestreiten aber, daß dazu im Subjekte eine reale Aktuierung durch Gott eintreten müsse; entweder genügt der concursus simultaneus oder der concursus universalis. Die Frage, ob und wie unter der praemotio die Freiheit bestehen bleibe, ist also eine sekundäre und gehört in das Kapitel: Erklärung der These. P. 39 kommt nun der Verf. selbst auf den Hauptfragepunkt: Producitne Deus movendo creaturam de potentia ad actum aliquid in creatura vel solummodo concurrit cum creatura ad effectum? Diese Frage hätte man zu wenig prinzipiell behandelt. Auf verschiedene Thomaskommentare wollen wir nicht eingehen, da sie ohnehin bei Capreolus ins rechte Licht gerückt werden.

Der Gnadenfrage werden vierzehn Dogmen über die Notwendigkeit der Gnade vorangestellt, die Kontroversfrage wird als frei erklärt, darauf folgt die Darstellung der beiderseitigen Lehren über die gratia sufficiens und efficax, im Anschluß daran auch der Theorie über die cognitio Dei de futuris contingentibus und die praedestinatio, wobei der Verf. die molinistische Ansicht für probabler erachtet, schon weil die thomistische schließlich doch die Freiheit aufhebt, wenn sie auch ihre Gründe für sich hat.

Das Werk Dr. Udes ist sein Erstlingswerk. Wir wünschen, daß es ihn gut einführen möge. Wenn man von jedem wissenschaftlichen Werke

verlangt, daß es der Wissenschaft einen Fortschritt bringe, so kann Dr. Ude darauf hinweisen, die historische und wissenschaftliche Ehre des Capreolus, ja seinen Titel als princeps Thomistarum gegen ungerechte Zweifel gerettet zu haben. Die eigenartige Entwicklung in der Darstellung dient nur als Hintergrund, gegen den die Lichtgestalt des Fr. Johannes um so deutlicher hervortritt. Ein gewiegter Forscher hätte das Bild wohl ungleich schärfer gezeichnet, für den Zweck des Verf. war dies nicht notwendig. Für diesen hat aber der Verf. einen staunenswerten Fleiß bewiesen, während die leicht verständliche Diktion die Lektüre erleichtert. Nova macte virtute!

Graz. P. Reginald M. Schultes O. Pr.

2. *Christianus Pesch* S. J.: **Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. I. Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam. Ed. 3. Friburgi Brisg., Herder 1903. XXV, 415 S.**

Vorliegende 3. Auflage des I. Bandes der umfangreichen Dogmatik von P. Pesch beweist, daß dieselbe einem Bedürfnis entspricht. Da sich diese Auflage von den früheren nur durch unwesentliche Zusätze und Verbesserungen unterscheidet, kann auf die Anzeigen der ersten und zweiten Auflage verwiesen werden (Jahrbuch XII, S. 120; XV, S. 252). Die beigefügten indices conciliorum, summorum pontificum, scriptorum quorum dicta in Praelectionibus citantur, haeresium, ermöglichen die leichtere Verwendung des Buches. Von kleineren Zusätzen lassen sich bemerken: die tiefere Begründung der Wissenschaftlichkeit der Theologie, indem sie als eine dem göttlichen Wissen untergeordnete Wissenschaft erklärt wird (S. 4); die Rechtfertigung der „traditionellen" Apologetik gegenüber den meist französischen Neuerungsversuchen (S. 13); und andere Rücksichtnahmen auf neuere historische Forschungen, besonders in der Frage über den Ursprung der kirchlichen Hierarchie. — Die Bemerkung des Verfassers in der Vorrede über die theologischen Schulen oder Richtungen ist in gewisser Beziehung wohl etwas einseitig: „Porro inter scholasticos dominicani (O. Pr.) Sancto Thoma posteriores vix non omnes sunt thomistae, franciscani (O. S. F.) solent esse scotistae; theologi vero Societatis Jesu (S. J.) neutri scholae absolute addicti sunt, quare interdum ab aliis neutrales vocantur. Benedictini (O. S. B.) ut plurimum magis excoluerunt theologiam positivam, quam scholasticam" (S. VII). In manchen Fragen ist auch der Zusatz S. J. ein ziemlich zuverlässiger Führer für jene, die wirklich neutral sind, und Scheeben spricht mit Recht von einer Jesuitenschule in seiner Geschichte der Theologie (Handbuch der kath. Dogmatik I, S. 451), obwohl dieselbe mehr als andere einem gewissen Eklektizismus huldigt. Daß die Vertreter der Salzburger Benediktinerschule, die angeführt werden, als „minoris momenti" in der thomistischen Richtung bezeichnet werden, ist relativ genommen nicht ganz berechtigt; in ihrer Zeit gehören sie zu den bedeutenderen Theologen überhaupt; Scheeben (a. a. O. 450 u. 455) hält die „theologia scholastica" vom Abte Augustin Reding O. S. B. für „eines der größten und gediegensten thomistischen Werke", und auch die Leistungen von Mezger, Peri, Wenzl aus derselben Schule nicht für unbedeutend.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. ***Dr. Paul Schanz:* Apologie des Christentums. I. Teil: Gott und die Natur. 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. Freiburg, Herder 1903. VIII, 792 S.**

„Eine Rechtfertigung ihrer Eigenart," so führt der Verfasser im Vorwort zur 3. Auflage aus, „bedarf diese Apologie nicht mehr. Sie hat dieselbe durch den Gang der Wissenschaften seit der ersten Auflage in hohem Maße erhalten. Die Betrachtungen an der Jahrhundertwende haben die scheinbar widersprechenden Behauptungen zu Tage gefördert, daß das 19. Jahrhundert als eine fortlaufende Gegenbewegung gegen die Religion zu charakterisieren sei und dennoch das Wiedererstarken der Religion bewirkt habe. Naturwissenschaft, Geschichte und Kritik haben die natürlichen und übernatürlichen Grundlagen der Religion zu erschüttern gesucht und der christlichen Weltanschauung die naturalistische, entwicklungsgeschichtliche entgegengestellt. Das neue Weltbild ist tief in die Massen eingedrungen uud hat viele der Religion entfremdet. Trotzdem kann diese Weltanschauung den denkenden Geist nicht befriedigen. Je weniger sie die großen Welträtsel lösen kann, desto entschiedener weist sie wieder auf die Religion zurück." Das Christentum allein kann dem in der Natur des menschlichen Geistes und Herzens wurzelnden religiösen Zuge genügen; aber das Vorurteil, es bestehe zwischen ihm und der modernen Kultur ein unversöhnlicher Gegensatz, schreckt viele zurück, dem Drange ihres Herzens zu folgen. Vorliegende Apologie stellt sich die Aufgabe, dieses Vorurteil zu brechen. Sie will „nicht einer Aussöhnung das Wort reden, wo prinzipielle Gegensätze vorliegen", aber die Gedanken und Bestrebungen der Gegner würdigen, „das Wahre und Falsche der modernen Wissenschaft unterscheiden und den wirklichen Fortschritt anerkennen, auf welchem Gebiet er sich zeigen mag".

Die Aufgabe, die sich der Verfasser hiermit gestellt hat, ist keine leichte. Schon Leibniz schrieb an Huetius: „Wenn es sich darum handelt, die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen, so braucht man dazu mehr Materialien als z. B. zu dem philosophischen Beweise für die göttliche Vorsehung. Um sich auf solche Erörterungen einzulassen, muß man nicht allein Philosoph, sondern auch Gelehrter, ja sogar beides in höchstem Grade sein. Unter einem Gelehrten verstehe ich einen Mann, der die wichtigsten in der bekannten Welt stattgefundenen und im Andenken der Menschen aufbewahrten Ereignisse kennt und miteinander verglichen hat, — einen Mann, der die hauptsächlichsten Phänomene des Himmels und der Erde, die Geschichte der Natur und der Künste, die Auswanderungen der Völker, den gegenwärtigen Zustand der Welt, kurz alle Kenntnisse, welche kein reines Produkt der geistigen Anlagen sind, sondern durch die Besichtigung der Dinge und die Erzählung der Menschen erworben werden kann, inne hat" (zit. v. V. S. 20). Beim Aufschwung, den die empirischen Wissenschaften in unserer Zeit genommen haben, ist es noch schwieriger, diesen Anforderungen zu genügen. Wer vorliegenden ersten Band dieser Apologie durchgeht, der wird dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen können, daß er mit erstaunlicher Gelehrsamkeit die Forschungen der Naturwissenschaften und der Geschichte bis auf die neuesten Erscheinungen verfolgt hat, um überall die wirklichen Ergebnisse von ungenügend begründeten Hypothesen oder phantastischen Behauptungen zu scheiden und ihre Harmonie mit den Lehren des Christentums nachzuweisen.

Nach einleitenden Ausführungen über die Apologetik und ihre Geschichte behandelt der Verfasser die Religion und den Gottesbegriff, um

dann auf breiter empirischer Grundlage den kosmologischen Gottesbeweis zu entwickeln. Derselbe wird in vier Stufen gegliedert; die erste „Anfang und Ende“ geht aus von der Welt und führt zu ihrer absoluten Ursache, die zweite „Leben“ schließt von den Organismen auf den lebendigen, lebenspendenden Schöpfer, die dritte „Pflanze und Tier“ erhebt sich vom animalischen Leben zu dessen „geistiger“ Ursache; die vierte „Tier und Mensch“ sieht im selbstbewußten, sittlich freien, persönlichen Wesen des Menschen einen Abglanz Gottes, der absoluten Intelligenz, der absoluten Freiheit, der absoluten Persönlichkeit. An das kosmologische Argument reiht sich das teleologisehe „Ziel und Zweck“ an; es erfährt entsprechend der stufenmäßigen Steigerung der Zweckmäßigkeit im Reiche der Geschöpfe dieselbe Gliederung und schreitet vom Anorganischen zum Organischen, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen fort. Unter dem Titel „Tugend und Lohn“ folgt der moralische und anthropologische Gottesbeweis. Ein Abschnitt über „Dasein und Wesen Gottes“ faßt die gewonnenen Resultate abschließend zusammen. — Nach dieser Grundlegung des christlichen Theismus wendet sich die Apologie den kosmologischen und anthropologischen Fragen zu. Zunächst wird die Lehre über die Seele entwickelt und ihre Unsterblichkeit bewiesen. Ein eigener Abschnitt ist dem bereits als unhaltbar erwiesenen Monismus gewidmet. Dann wird die Schöpfung und ihre Geschichte, das Weltsystem, die Einheit und das Alter des Menschengeschlechtes und die Sündflut behandelt,

Wenn der Verfasser es als die Aufgabe der Apologie des Christentums betrachtet, auf die Angriffe der weltlichen Wissenschaften einzugehen, ihre Ergebnisse zu berücksichtigen, die „moderne Denkungsart“ zu würdigen, so ist er dieser Aufgabe in einem Umfange nachgekommen, der die „Eigenart“ dieser Apologie auszeichnet. Er ist mit einziger Allseitigkeit den Forschungen der empirischen Wissenschaften nachgegangen, soweit sie nur einigermaßen zu den religiösen Fragen, die er behandelt, in Beziehung treten konnten. Die maßvolle Stellung, welche er in Beurteilung ihrer Ergebnisse einnimmt, ist wohltuend; besonders ist die Entwicklungstheorie, die auf historischem und naturwissenschaftlichem Gebiete fast eine tyrannische Alleinherrschaft beansprucht, eingehend und sachlich auf die Gründe ihrer allzukühnen Folgerungen geprüft und in die Schranken der Tatsachen verwiesen. — Unbeschadet der Anerkennung, die dem Werke gebührt, weil es durch seine weitgehende Berücksichtigung der empirischen Wissenschaften reiches, dankenswertes Material zur Beleuchtung der christlichen Wahrheit zusammengetragen und gesichtet hat, ist doch zu bedauern, daß die philosophische Begründung des Theismus nicht die nötige Klarheit und Sicherheit hat. Die Quelle aller Angriffe auf das Christentum ist aber unstreitig auf dem Boden der Philosophie zu suchen. Was hilft es, mit einer Geschichts- oder Naturwissenschaft, die im Prinzip monistisch ist oder wenigstens die Möglichkeit eines Übernatürlichen leugnet, um Konsequenzen zu streiten, die auf fremdem Boden wurzeln? Die erste und wichtigste Aufgabe der Apologetik ist und bleibt stets der Nachweis des überweltlichen Gottes, der übernatürlichen Ordnung. Die Gottesbeweise und die an sie geknüpften Folgerungen werden gewiß auf viele einen größeren Eindruck machen, wenn durch eine weitgreifende Darstellung des empirischen Ausgangspunktes die Wirkung des durch den unerbittlichen Kausalbegriff geforderten Schlusses vorbereitet ist; aber diese Wirkung hängt doch innerlich und wesentlich von diesem ab. Aber gerade in der Fassung des Kausalitätsbegriffes zeigt sich eine gewisse Unbestimmtheit. Nach einem Versuch, den Begriff von Ursache und Wirkung, der „zunächst den Charakter eines rein logischen Gesetzes“

hat, durch Reflexion über unsere innere Erfahrung als objektiv-gültig hinzustellen, und die Tatsächlichkeit des Kausalzusammenhanges nachzuweisen, wird zugestanden, „daß wir uns hier auf dem Gebiete der Analogie und der Induktion bewegen und ohne das zwingende logische Gesetz und ohne eine intellektuelle Anschauung unmittelbarer Art nie zu dem vollen Beweise gelangen werden“ (S. 189 fl.). „Die Kausalität“, heißt es dann, „erscheint also, wie die Kategorien überhaupt, als ursprüngliche Wesensbestimmung unseres Selbst, »als eine Denknotwendigkeit a priori, sich gründend auf eine uns einleuchtende metaphysische Seinsnotwendigkeit a priori«, deren wir uns erst später durch die Erfahrung bewußt werden, und die wir dann auf die Dinge der Außenwelt übertragen. Indem wir uns vermittelst der inneren Erfahrung dieser Wesensbestimmung als konstanten Geschehens bewußt werden, erheben wir dieselbe durch wissenschaftl.che Reflexion zum Begriffe und zum formalen Gesetze der Wissenschaft“ (S. 190). Dementsprechend wird das Schlußverfahren auf die Berechtigung der synthetischen Urteile apriori gegründet, welche der Verfasser im Sinne Alois Schmids zu verstehen scheint, wenn er mit dessen Worten sagt: „Wäre diese Frage (gibt es synthetische Urteile apriori?) zu verneinen, so würde die mathematische Gewißheit stürzen und umsomehr die über die Sinnentatsachen ins Bereich der übersinnlichen Wahrheiten vermittels des Kausalitäts- und Substanzialitätsprinzips sich hinüberschwingende Metaphysik, und der skeptische Phänomenalismus würde Sieger sein“ (St. 200). Ähnlichen Gedanken begegnen wir bei der Erklärung des Gottesbegriffes. Neuere Verteidiger der eingepflanzten Gottesidee „fassen dieselbe nicht als eine unmittelbare Gotteserkenntnis, sondern als ein metaphysisches Prinzip, durch welches die analoge Gotteserkenntnis befestigt und für die logische Schlußfolgerung nach dem Kausalitätsgesetze der zureichende Grund geboten wird, um von dem Gebiete des formalen Denkens auf das Gebiet der Metaphysik übergehen zu können. Höchstens ist die durch äußere Erfahrung noch nicht entwickelte Gotteserkenntnis eine stille Ahnung des Übersinnlichen, ein verborgenes Gefühl der Gottheit und in diesem Sinne Voraussetzung oder Vorausnahme des Daseins Gottes. Ein unwillkürliches, aber noch unentwickeltes Gottesbewußtsein, oder sagen wir eine Anlage, einen Keim dafür muß jede natürliche Gotteserkenntnis annehmen. Die Erkenntnis Gottes entwickelt sich aus der Natur des Geistes und muß ihm nicht erst von außen kommen oder durch mühsames Forschen erworben werden“ (S. 166 fl.). Daher beruht „die Gewißheit unserer natürlichen Gotteserkenntnis nicht allein auf dem Syllogismus, sondern zugleich auf der Tätigkeit unserer ganzen Seele. Wie mit dem Verstand, so müssen wir mit dem Sinn für das Schöne und Gute und mittelst freier Zustimmung zum sicheren Glauben an einen vollkommenen Gott gelangen“ (S. 512). Ähnlich wie mit den Beweisen vom Dasein Gottes verhält es sich auch mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele“ (S. 572), auch da muß der Glaube ergänzend sich zugesellen. Dementsprechend wird die metaphysische Gotteserkenntnis als ungenügend bezeichnet, und ihr eine „religiöse“ Gotteserkenntnis gegenübergestellt (S. 6 fl.). Unwillkürlich drängt sich einem hier die Frage auf nach dem Grunde der Sicherheit unserer Gotteserkenntnis; worauf stützt sich die objektive Gültigkeit dieser eingepflanzten Gottesidee, dieser „stillen Ahnung“? Wem und warum glauben wir, daß Gott existiert, wenn unser Schlußverfahren ungenügend ist? Woher kommt die Stimme unseres Herzens und wohin ruft sie uns? Wer verbürgt uns, daß sie ein zuverlässiger Führer ist, wenn unsere Begriffe ihren Dienst versagen (vgl. S. 16, 51, 81)? Wenn diese Fragen wanken, fehlt unserem

Glauben das feste Fundament. Daß das „Herz“ einen großen Einfluß auf die Verstandestätigkeit hat, ist unstreitig wahr; das Herz ist die Quelle aller Irrtümer (S. Thomas Qu. disp. de malo 3, 7), das Herz ist die Wirkursache des Glaubensaktes, aber dieser Akt ist nur dann Glauben im vollen Sinne des Wortes, wenn er sich zurückführen läßt auf einen evidenten Verstandesakt, von dem die Wirksamkeit des Herzens abhängt; das Herz führt den Verstand auch ein in das Gebiet der πρᾶξις, insofern seine natürlichen und übernatürlichen Triebe und Regungen, welche einer theoretischen Verstandestätigkeit folgen, selbst wieder Gegenstand des reflektierenden Geistes werden, und ihm neue Wahrheiten erschließen. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: „Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit“ (S. th. II. II, 2, 9 ad 3). Der übernatürliche Glaube ist nicht die Frucht einer Beweisführung; aber in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge ist er an sie als eine notwendige Bedingung geknüpft; er erhebt und verklärt unsere natürliche Erkenntnis, aber deswegen ist diese nicht abhängig vom Glauben in der ihr eigenen Sicherheit und Zuverlässigkeit; „non enim crederet (fidelis) nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi“ (S. Thomas l. c. 1, 4 ad 2). Daß die Liebe Gottes die Quelle der mystischen Gotteserkenntnis ist, und der Wille hier einen Vorrang hat über den Verstand, ist einstimmige Lehre der Scholastiker. (Vgl. Vallgornera, Mystica theologia Divi Thomae qu. 1.) — Wie in den erkenntnistheoretischen Fragen, zeigt sich auch in der Auffassung und Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung eine gewisse Unbestimmtheit; freilich ist in gewissem Sinne nur die übernatürliche Ordnung tatsächlich gegeben, aber sie schließt die natürliche Ordnung als ihre Materialursache ein, die natürliche Religion ist daher keine reine Abstraktion, sie ist mit der übernatürlichen Ordnung tatsächlich mitverwirklicht, Gnade und Glaube heben die Natur und Vernunft nicht auf, sondern vervollkommnen und vollenden beide. — Auf religionsgeschichtliche und naturwissenschaftliche Einzelheiten einzugehen, würde hier zu weit führen; bei der bereits hervorgehobenen maßvollen Stellung des Verfassers, sowie bei seiner ausgedehnten, allgemein anerkannten Gelehrsamkeit würde auch das Betonen unbedeutender Meinungsverschiedenheiten als kleinlich erscheinen. Man kann ja dem Verfasser in dieser Beziehung nur dankbar sein für den reichen Stoff, den er bietet, und dessen Verarbeitung, und den Worten seiner Vorrede zur dritten Auflage zustimmen.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

4. *Dr. Rudolf Eisler:* **Soziologie.** Die Lehre von der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Leipzig, Weber 1903. VIII. 305 S.

Eisler steht ganz auf den Schultern Wundts. — Gemäß der „Aktualitätstheorie“ ist die Seele keine Substanz, sondern „der stetige zur Einheit sich verbindende Zusammenhang der physischen Erlebnisse (Empfindungen, Gefühle, Strebungen, Denkhandlungen) selbst . . . Aber die Seele, das Bewußtsein ist doch anderseits mehr als bloß die Summe, als Aggregat von Empfindungen und Gefühlen. Im Psychischen geht ein Zustand aus anderen, vergangenen hervor, treibt wiederum neue Erlebnisse (durch Reize veranlaßt) heraus, so daß ein Vorgang sich stetig an den anderen

anschließt. Durch den Kausalnexus, der zwischen den Bestandteilen des Bewußtseins besteht, kommt es zu einem Bewußtseinsverlauf, in dem ein Glied durch die anderen, schließlich durch die ganze Vergangenheit des Bewußtseins bedingt ist. Auf Grund dieser inneren Verbindung, des stetigen Zusammenhanges vergangener mit gegenwärtigen Bestandteilen der Psyche stellt sich während des Lebens immer wieder die Einheit derselben dar. — Jedem einzelnen psychischen Vorgang gegenüber stellt das Ichbewußtsein ein übergeordnetes Ganze dar, von dem jedes Teilbewußtsein abhängig ist, wiewohl das Ganze ein Resultat der psychischen Einzelfunktionen ist. Aber diese bekunden eine Kausalität schöpferischer Art, insofern aus der Verbindung psychischer Elemente Gebilde entstehen, deren Eigenschaften in den Bestandteilen, aus denen sie sich aufbauen, noch nicht enthalten sind. — Wie durch die Verbindung der einzelnen Inhalte des Individualbewußtseins eine Reihe von Gebilden entstehen, die mehr sind als die bloße Summe von Elementen, schließlieh aber aus diesen ein höchstes, umfassendes, das Ichbewußtsein resultiert", so ist die soziale Gemeinschaft der „Zusammenhang und die Wechselwirkung von Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen der Individuen, woraus Gebilde hervorgehen, die weit über das hinausgreifen, wozu sich in den einzelnen die Anlagen finden. Das Produkt dieser Wechselbeziehungen zwischen den Gliedern einer Gemeinschaft sind Sprache, Mythus, Religion, Sitte, Recht, Sittlichkeit, Wissenschaft" usw. (die sozialen Gebilde). — Auch das Gesamtbewußtsein „ist keine Substanz", sondern besteht nur in dem lebendigen Zusammenhange, „der aus der Wechselwirkung der Individuen entspringt." S. 90 f. — Die allgemeine Soziologie untersucht das Wesen des Sozialen überhaupt, die spezielle die einzelnen Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens, d i e s o z i a l e n G e b i l d e und d i e s o z i a l e n V e r b ä n d e (Familie, Ehe, Horde, Staat). — Die Sittlichkeit entwickelt sich aus dem sozialen Zusammenleben, als das sozial Zweckmäßige zu immer vollkommneren Formen. „Der Fortschritt besteht in erster Linie in der Ausdehnung des Anfangs nur auf eine kleine, engere Gemeinschaft sich erstreckenden sozial-sittlichen Verhaltens auf immer weitere Verbände, schließlich auf die gesamte Menschheit, ja auch auf die Tiere." S. 149.

Eisler läßt die Sittlichkeit aus dem Sozialen sich entwickeln. Nach hergebrachter Ansicht folgt das Soziale aus dem Sittlichen. Das Sittliche ist nach ihr das der Natur des Menschen entsprechende, der Mensch ist aber seiner Natur nach „ein animal sociale". „Der Ordnung der Naturneigungen entsprechend," sagt der hl. Thomas, „ist die Ordnung der Vorschriften des Naturgesetzes. Und zwar erstlich kommt dem Menschen eine Hinneigung zu, entsprechend der ihm mit allen Substanzen gemeinsamen Natur, insofern nämlich jegliche Substanz sich in dem ihrer Natur entsprechenden Sein zu erhalten strebt: und dieser Neigung gemäß gehört zum Naturgesetz das, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. Zweitens kommt dem Menschen eine Hinneigung zu auf solche Dinge hin, die ihm schon mehr insbesondere eignen nach der ihm mit den übrigen Tieren gemeinsamen Natur: und dieser Neigung entsprechend muß all das zum Naturgesetz gehören, wozu die Natur alle animalischen Wesen anleitet, als da ist die geschlechtliche Verbindung, die Auferziehung der Gezeugten und ähnliches. Drittens eignet dem Menschen eine Hinneigung zu jenem Guten, das der ihm eigentümlichen vernünftigen Natur entspricht: ihr zufolge hat er eine natürliche Hinordnung, die auf Gott bezüglichen Wahrheiten zu kennen und **in Gesellschaft zu leben**; und dieser Neigung entsprechend gehört zum Naturgesetz das, was sich hierauf bezieht: daß der Mensch die Unwissenheit

meide, daß er andere, mit denen er zusammen leben muß, nicht beleidige usw.". S. theol. I. II. qu. 94. art. 2.

Aber auch nach Eisler entwickelt sich das Sittliche schließlich zu dem „der menschlichen Natur Angemessenen", und auch ihm ist der Mensch „ein soziales Geschöpf" S. 46, und beruht der Staat auf der Natur des Menschen S. 254. Allein er glaubt, der Mensch gehe anfangs mit all seinem Tun und Denken vollständig auf in der sozialen Gruppe, in der er lebt, erst später trete er der Gesamtheit freier und selbständiger gegenüber: „Die Gemeinschaft kommt allmählich zum Bewußtsein dessen, was sie anfangs rein instinktiv, triebmäßig . . . tat." Bei weiterer Differenzierung der Individualität soll schließlich „das Sittliche auch das Zweckmäßigere, das der menschlichen Natur und den menschlichen Bedürfnissen Angemessene, das wahrhaft ‚Nützliche' und den Vollmenschen Fördernde sein". § 21. — Nun, ein solches Wesen, das in der geschilderten Weise rein instinktiv und triebmäßig handelte, dächte überhaupt gar nicht und wäre somit auch kein Mensch. Ein denkendes Wesen kommt notwendig zum Begriff des Wohlseins, des Glückes überhaupt und sucht somit dieses Wohl an sich zu verwirklichen, sowohl durch sich allein, als auch in Verbindung mit anderen seines Gleichen. So kommt die Familie zustande und die weitere Ausdehnung der Familie zum Staat. Jedem denkenden Wesen wohnt sogar notwendig der Drang inne nach einem unendlichen im Diesseits nicht erreichbaren Glück und Ziel. Das ergibt sich sowohl aus der inneren Erfahrung, als auch aus der vergleichenden Religionswissenschaft und aus den Sagen und Mythen der Völker. Dieses Ziel als das letzte Endziel muß notwendig den Angelpunkt der Sittlichkeit und der Soziologie bilden. — Und damit bricht die evolutionistische Ethik in sich zusammen. — Es kann aber auch das Denken selbst nicht auf dem Wege der Entwicklung gewonnen werden, aus dem Organischen und rein sinnlichen Erkennen, wie sehr man auch sonst der Entwicklungstheorie huldigen möge. Denn entwickeln kann sich nur, was keimhaft angelegt ist. Jede andere Entwicklung, sei sie nun physischer oder psychischer Art, ist ein Bruch mit dem Kausalitätsprinzip. Es kann aber das Denken im sinnlichen Erkennen nicht angelegt sein, da jenes von diesem nicht bloß graduell, sondern wesentlich der ganzen Art nach verschieden ist. Der Verfasser leugnet zwar diese Verschiedenheit, indem er lehrt, daß das Physische und Psychische „nur verschiedene Daseins- und Betrachtungsweisen eines Geschehens sind" S. 63. Dies impliziert aber erkenntnistheoretisch den reinsten Idealismus. Mit welchem Recht daher Eisler sich zu den Realisten rechnen kann (vgl. Eisler, Das Bewußtsein der Außenwelt), das möge er selbst zusehen.

Auf die „Aktualitätstheorie", die psychologische Voraussetzung dieser Soziologie hier näher einzugehen ist nicht vonnöten. Diese Psychologie, indem sie die Substantialität der Seele und des Ich leugnet, steht in Widerspruch mit der klaren Erkenntnis des Selbstbewußtseins, welches das Ich als das unter den wechselnden Zuständlichkeiten verharrende Subjekt, also als Substanz erfaßt.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

5. *G. von Bunge*, Professor in Basel: **Lehrbuch der Physiologie des Menschen.** Leipzig, Vogel 1901. I. Bd. 381 S. II. Bd. 592. S.

Der I. Band behandelt in 28 Vorträgen: Sinne, Nerven, Muskeln, Fortpflanzung. Der II. Band, welcher zugleich die 5. Auflage von Bunges

„Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie“ ist, behandelt in 36 Vorträgen: Ernährung, Kreislauf, Atmung und Stoffwechsel.

Das Werk, welches in erster Linie für die Studierenden der Medizin geschrieben ist, bietet auch dem Philosophen des Interessanten sehr vieles. Dasselbe ist wirklich zum Teil eine von der Erfahrung ausgehende, naturwissenschaftliche Darlegung der aristotelisch-thomistischen Lehre, daß die Lebenstätigkeiten, auch die rein ernährenden, sich nicht bloß aus physischen und chemischen Kräften erklären lassen, daß ein höheres Prinzip und höhere Kräfte vonnöten sind, welche die physischen und chemischen Kräfte als Werkzeuge gebrauchen: Die lebende Zelle trennt und verteilt in zweckmäßiger Weise die Stoffe: Sie scheidet alles Schädliche, Wertlose und Überschüssige aus, behält die zuträglichen Stoffe zurück und leitet jeden derselben an den ihm entsprechenden Ort. (Vgl. II. Bd. S. 3—5, 124—125, 170, 181, 182, 416—418.) Sie bringt die organischen Verbindungen hervor unter Bedingungen, die denen, unter welchen sie künstlich zustande kommen, gerade entgegengesetzt sind (S. 378). — Als philosophisch interessant möchten wir auch die im Vortrag über das Blut namhaft gemachte Tatsache hervorheben, daß die Berührung mit der normalen lebenden Gefäßwand die Gerinnung verhindert. Dies zeigt, daß das Blut in den Gefäßen nicht so enthalten ist, wie eine Flüssigkeit in einem Glase, sondern daß es mit den es enthaltenden Gefäßen substanziell zusammenhängt und beseelt ist.

Wir bedauern sehr, daß der Verfasser seinen Vitalismus in einen idealistisch-monistischen Rahmen gebracht hat. Von der Lehre der „spezifischen Sinnesenergie“ ausgehend: Ein und derselbe Reiz, auf verschiedene Sinnesnerven einwirkend, bringt stets verschiedene Empfindungen hervor; verschiedene Reize, auf denselben Sinnesnerven einwirkend, bringen stets dieselbe Empfindung hervor: Derselbe galvanische Strom, welcher beim Durchleiten durch den Sehnerv den Eindruck eines Blitzes hervorbringt, erzeugt beim Durchleiten durch das Gehörorgan die Empfindung von Klängen und Geräuschen usw.; ein Schlag auf das Auge hat Lichterscheinungen zur Folge, ebenso wie die elektrische Erregung oder die Erregung durch die Ätherwelle — folgert Bunge, „daß die Reize, die Vorgänge der Außenwelt, mit unseren Empfindungen nichts gemein haben, daß die Außenwelt für uns ein Buch mit sieben Siegeln ist usw.“ I. Bd. S. 4 und weiter daß „die Welt des äußeren Sinnes und die Welt des inneren Sinnes ein und dasselbe Ding sind“. S. 139.

Das Prinzip zur Niederlegung dieser Schlußfolgerung gibt uns der Verfasser selbst in die Hand: „Die peripheren Endapparate der verschiedenen Sinnesnervenfasern sind so beschaffen . . . daß sie unter normalen Verhältnissen immer nur von ganz bestimmten Reizen getroffen werden . . . Die Nervenendigungen der Retina werden in der Norm nur von Lichtstrahlen erreicht . . .“ S. 4. Es wird somit jeder der äußeren Sinne naturentsprechend nur durch eine bestimmte Art von Reizen angeregt, das Auge durch Lichtstrahlen, das Ohr durch Schallwellen usw. Hieraus folgt, daß alle anderen Reize nicht naturentsprechend sind und eben nur deshalb zu (leichterkennbaren) Irrtümern Anlaß geben. Diese Irrtümer sind übrigens nicht solche des äußeren als vielmehr des inneren Sinnes, welcher die vom äußeren Sinn kommende Anregung aufnimmt. Die Täuschung ist ähnlich derjenigen des Krüppels, der im abgenommenen Bein Schmerzen zu empfinden wähnt. Es ergibt sich dies aus dem Zeugnis des Selbstbewußtseins: Wir empfinden die nicht naturentsprechenden Reize gar nicht als eine objektive Sinnesempfindung, sondern als etwas uns rein subjektiv Affizierendes. Niemand wird z. B. die durch einen Schlag ver-

ursachte Lichtempfindung als objektives Licht empfinden. Es ist daher kein Grund vorhanden, zu leugnen, daß die Sinne unter naturentsprechenden Verhältnissen uns die Dinge so vorstellen, wie sie sind. Die Gegenständlichkeit der Erkenntnis liegt unmittelbar ausgedrückt in der Erkenntnistat selbst. Diese stellt uns die Dinge als etwas Gegenständliches dar. Das Erkennen ist zwar selbst etwas Subjektives d. h. eine Zuständlichkeit des Erkennenden, jedoch eine solche Zuständlichkeit, durch welche der Erkennende unmittelbar einen von ihm verschiedenen Gegenstand erfaßt. Der erkenntnistheoretische Grundfehler Bunges und der ganzen neueren Erkenntnislehre ist der, zu wähnen, das Ersterkannte und Zunächstbekannte seien subjektive Zuständlichkeiten, von denen aus die Dinge zu erfassen und zu erklären seien. Hierdurch wird aber der ganze Subjektivismus grundsätzlich vorausgesetzt.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

6. *Gustav Portig:* **Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes** in den Reichen der Natur. I. Bd.: In der Mathematik, Physik und Chemie. Stuttgart, Kielmann 1903. 332 S.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt Portig die Veröffentlichung eines auf vier Bände berechneten Werkes, das er sein „Lebenswerk“ nennt: „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur und des Geistes.“ „Die beiden ersten Bände geben die Philosophie der Natur nach dem neuesten Stande der Mathematik und der Naturwissenschaft — Physik, Chemie, Astronomie und Biologie. Der 3. und 4. Band sollen die Philosophie des Geistes darstellen.“ Beide, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, sollen „im Sinne der dualistischen Weltanschauung“ dargestellt werden.

Es ist ein „Lebenswerk“ des Verfassers; Energie und hingebungsvolle Wärme beweisen das. Mit der ganzen Kraft einer durch langes und eingehendstes selbständiges Studium der naturwissenschaftlichen Leistungen selber gewonnenen Überzeugung rückt er dem Monismus zu Leibe, stellt ihn, den obersten Glaubenssatz der Naturwissenschaftler, als durch die Errungenschaften der Naturforschung selbst unhaltbar gemacht dar und sucht den Dualismus im Sinne eines persönlichen Schöpfergottes und einer geschaffenen Welt als die echt moderne Weltauffassung zu erweisen.

Es braucht Ausdauer, auch nur einen Band durchzuarbeiten, und am Ende wird kaum jemand die Befriedigung sichern Erweises haben.

Vorab kann doch niemand Genügen finden an einer Masse von Sätzen und Behauptungen, auf die es eben ankommt und die nicht bewiesen werden, um so weniger, wenn mit ihnen Urteile über die ganze wissenschaftliche Vergangenheit und abweichende, weit verbreitete und mit Gründen, wirklichen oder scheinbaren, gehaltene Ansichten ausgesprochen werden.

Nun muß die Philosophie, die Philosophie sein will und keine mechanische Überlieferungsanstalt, die Ergebnisse der Naturforschung bis zum neuesten Tage beachten und verwerten. Allein die Geschichte mahnt nur zu sehr, nicht allzu sehr noch allzu rasch auf „neueste Ergebnisse“ aufzubauen. Philosoph sein, heißt auf Reife warten und sich bescheiden können, bis die anderen Wissenschaften ihre Leistungen bewährt haben. Ich zweifle sehr, ob das mit allen Theoremen schon geschehen ist, mit denen Portig arbeitet.

Dann ist es doch mit der alten Naturphilosophie nicht so schlecht

[illegible], da [illegible] man [illegible] dürfte: „Die neuesten Ergebnisse der Mathematik, Physik u. Chemie gewähren die Grundlage zu einem neuen Begriff der Materie, durch welchen eine Schuld von Jahrtausenden abgetragen wird."

Was Pottig alles in diesem Bande an Ergebnissen neuesten Datums vorbringt, berechtigt nicht zu solchem Urteil. Es ist übertrieben und scheidet nicht zwischen dem alten Richtigen und dem zu Berichtigenden.

Noch mehr wäre ein strenger Beweis am Platze gewesen für Behauptungen wie: „Der Monismus hat die ganze bisherige Philosophie beherrscht" . . . „Er tritt auf in den rohesten Formen des Materialismus, kleidet sich in die Ordnungen einer weltbeherrschenden Staatskirche usw." „Er war auf der Stufe des bisherigen Weltalters vom psychologischen Standpunkte aus eine geschichtliche Notwendigkeit . . . eine höhere Stufe eines zweiten Weltalters muß ihn ablösen." — Ob das nicht ganz im Banne des Monismus geschrieben ist? — Wer so schreibt, muß jedenfalls auf sorgsame und klare Begriffsdarstellungen halten. Auch dies vermisse ich sehr. Pottig hebt zwar einige dem wirklichen Monismus charakteristische Prinzipien des ältern klar hervor, wie seine Leugnung des echten Individualitätsprinzips, die Verwischung des Substanz- und Qualitätsbegriffes, er markiert mit Recht „Gegensatz", „Wechselwirkung" usw.; aber eine klare Darlegung z. B. des Substanz- oder des Qualitätsbegriffes, wie er ihn versteht, sucht man umsonst.

Die Behauptungen über die drei Urprinzipien, die Aufstellungen über Materie, Elemente, Energie und Weltäther u. a. wären doch einer mehr philosophischen Erörterung wert, um Grundlagen der neuen Metaphysik zu werden. Mit Zahlenmetaphysik, mit den angeblichen Gesetzen der Zwei und Drei wird [illegible] viel operiert, daß auch die ebenso oft angeführte Musik mit Dreiklang und Oktave den Überdruß nicht beseitigt.

Ich achte die Riesenarbeit, welche das Buch voraussetzt, schätze das Streben, eine Naturphilosophie zu begründen, welche der Naturforschung volle Rechnung trägt, glaube aber, daß die Grundlage: Weltgesetz der Wechselwirkung, welches [illegible] bemerkt, Aristoteles und die echte Scholastik längst gekannt und besser verwendet und verteidigt haben, wie noch vieles andere, zu beschränkt und bloß formal ist, um so zu einer ganzen Naturphilosophie [illegible] können. Mit dem anderen „Weltgesetze des kleinsten Kraftaufwandes" hat es ein gleiches Bewenden.

Pottig wird kaum einen Monisten, der auf Gründe und volle Darlegung hält, bekehren, noch [illegible] anderen die wissenschaftliche Belehrung so weit bringen, daß sie eine befriedigte Überzeugung besäßen. Selbst die zu Ehren gezogenen Naturforscher und Mathematiker würden eine allseitigere und bessere Verwertung ihres Materials fordern, damit daraus eine Gesamtauffassung dieser Welt begründet werde.

Es gibt bei ihm keinen Fundamentalbegriff, dessen Darlegungen, dessen Behauptungen nicht zu Auseinandersetzungen herausforderten. Ich führe zum Schlusse nur einige Sätze an über Gott und dessen Verhältnis zur Welt. „Innerhalb der Zweiheit von Gott und Welt kann er (Gott) nur dann [illegible] der Welt sich mitteilen, wenn er selbst als der ganze Gott noch über [illegible] hinausreicht; wenn er der Herr ist über die [illegible] selbst." — „Sowie die Welt ohne Gott undenkbar ist, so auch Gott ohne die Welt." — „Daß Gott gedacht werden könnte als bestehend aus unendlich vielen Punkten der Quantität, d. h. der Substanz, ist wohl selbstverständlich. Man wird aber niemals dem Begriff Gottes gerecht werden, wenn man Gott sich nicht vorstellt als bestehend aus lauter Punkten, deren jeder qualitativ unendlich oder absolut ist."

Dazu paßt, was Portig u. a. auch schreibt: „Der ultramontane Katholizismus, die protestantische Orthodoxie und die mechanische Weltanschauung der orthodox-monistischen Naturforschung sind nur verschiedene Formen eines und desselben Prinzips: die ganze Welt läßt sich zurückführen auf Quantitäten."

Mir scheint, Portigs Werk sei auch größer an Quantität als an Qualität.

Vor dem 2. Bande publiziert Portig als Sonderabdruck aus dem 2. Bd. Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Das. 105 S.

Was er bereits im 1. Bd. zerstreut resümierend hervorhob, das bietet Verf. hier in mehr einheitlicher, allgemeiner Auseinandersetzung. Es sind auch dieselben Anschauungen und Behauptungen wiederholt ohne genügende Klarlegung der Begriffe und ohne hinlängliche Beweise. Ich griff mit Interesse nach dem Schriftchen, erfreute mich am frischen Geiste, der anfangs entgegenweht, war aber am Schlusse nicht viel klüger als nach der Lesung des 1. Bandes. Ich rate, wer sich interessiert, nehme zuerst dieses Schriftchen als Probestück zur Hand. Ob das „die Metaphysik des neuen Weltalters" werden wird? Mir scheint, für das ist schon gesorgt.

M. Einsiedeln (Schweiz). P. Gregor Koch.

7. *Karl Joël:* **Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.** Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel 1903. kl. 4. 94 S.

Verfasser will ein geschichtliches und psychologisches Verständnis des Ursprunges der vorsokrat. griech. Naturphilosophie eröffnen, welches den gewöhnlichen Darstellungen dieser Periode, die meist Zeller folgen, stark gegenübersteht. Man liest die überaus klar und edel geschriebenen Ausführungen mit warmem Interesse. Zur besseren Bestätigung der vorgebrachten Erklärungen und Nachweise werden in sehr ergiebiger Weise die Naturphilosophie der Renaissance und, freilich weniger, die vom Anfang des 19. Jahrh. herangezogen. — Trotzdem hat Joël mich nicht überzeugt.

Einmal ist doch echte Mystik nicht so ausschließlich Sache des bis zur Verunendlichung und Verallung und damit Vergottung gesteigerten Gefühles. Sie ist höheres, vorab geistiges Erlebnis des ganzen Menschen gegenüber dem Göttlichen. Das aber ist ein persönlicher, geistiger Gott. Freilich, weil gesteigertes Seelenleben auf dem Gebiete des Göttlichen, läßt die Mystik sich schwer begrifflich abgrenzen. Soviel bleibt aber sicher, sie ist nicht rein subjektiv noch objektiviertes bloßes Gefühl. Das ist der Aftermystik eigen, welche in alle möglichen Mißgestalten sich ausgebildet hat. Insofern ist es auch kein besonders guter Griff, gerade solche abenteuerreiche Geister wie Paracelsus, Agrippa, Böhme und andere Helden der Renaissancephilosophie als Zeugen anzuführen.

Mir scheint, Joel will hier eine extreme Ansicht vertreten, wie Zeller und andere Rationalisten und Naturalisten das andere Extrem vertraten. Beide werden der ganzen geschichtlichen Wahrheit und vorher schon dem ganzen konkreten Leben, aus dem doch auch diese Naturphilosophie hervorging, nicht gerecht.

M. Einsiedeln (Schweiz). P. Gregor Koch.

8. *Dr. Alois Rüscher:* **Göttliche Notwendigkeits-Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht und Gottesidee,** mit besonderer Berücksichtigung von Häckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Müller 1902. 94 S.

Gegenüber der teleologischen Weltanschauung, wie sie neuestens noch von Lotze, Fechner, Wundt vertreten wird, die „zu den bedeutendsten Denkern der deutschen nachklassischen Philosophie gehören und alle drei von der modernen Naturwissenschaft ausgegangen sind" (S. 19) stellt Dr. Rüscher eine mechanische Weltanschauung auf, deren Grundlinien er bei Kant und Häckel vorgezeichnet findet. Um eine materialistische Auffassung derselben zu vermeiden, nennt er sie „göttliche Notwendigkeits-Weltanschauung" und erklärt sie als „die Weltanschauung, welche die Notwendigkeit als Kausalgesetz zum Weltprinzip erhebt, und dieses im göttlichen Weltgrund vertieft, indem sie alles in Gottes Wesenheit bedingt sein und somit, weil es zur unendlichen Wesenheit Gottes gehören muß, sich auch ewig auf ewige Weise zu offenbaren, alles mit Notwendigkeit aus dieser Wesenheit gerade mit Freiheit hervorgehen läßt; also Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht ‚abschafft', sondern nur in tieferer Begründung und erhabenerer Gestaltung erfaßt" (S. 88). „Das Schöne und Erhabene, das man so gerne nur mit der teleologischen Weltanschauung vereinbar glaubt, findet sich in der Notwendigkeits-Weltanschauung tief begründet wieder" (S. 93).

Den Ausführungen des H. Verfassers gegenüber, die durch ihren ruhigen, sachlichen Ton ansprechen, halten wir an der teleologischen Weltanschauung fest. Freilich setzt die Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Natur eine zwecksetzende Ursache voraus, sonst wäre eben ein Schluß auf das Dasein dieser Ursache unmöglich; aber diese Ursache bildet keineswegs die Voraussetzung des Schlußverfahrens, sondern dessen Ergebnis. Mit der empirisch festgestellten Tatsache, daß es in der Natur Dinge gibt, die unter bestimmten Verhältnissen stets bestimmte Wirkungen hervorbringen, ist unmittelbar die Teleologie und mit dieser unmittelbar ihre Ursache gegeben; es bleibt also nur übrig, entweder mit Wundt allen Dingen ein immanentes zwecksetzendes Prinzip zuzuschreiben, oder aber, da diese Annahme den Tatsachen widerspricht, auf eine höhere Ursache zu schließen. In diesem Sinne bildet die Zweckmäßigkeit, welche gerade in der exakten Mechanik der Natur liegt, die Brücke zwischen der Welt und ihrer „transzendenten Voraussetzung"; wie artikulierte Laute oder künstlich angeordnete Schriftzeichen die Brücke bilden zwischen den ihre unsichtbaren Gedanken austauschenden Menschen.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.